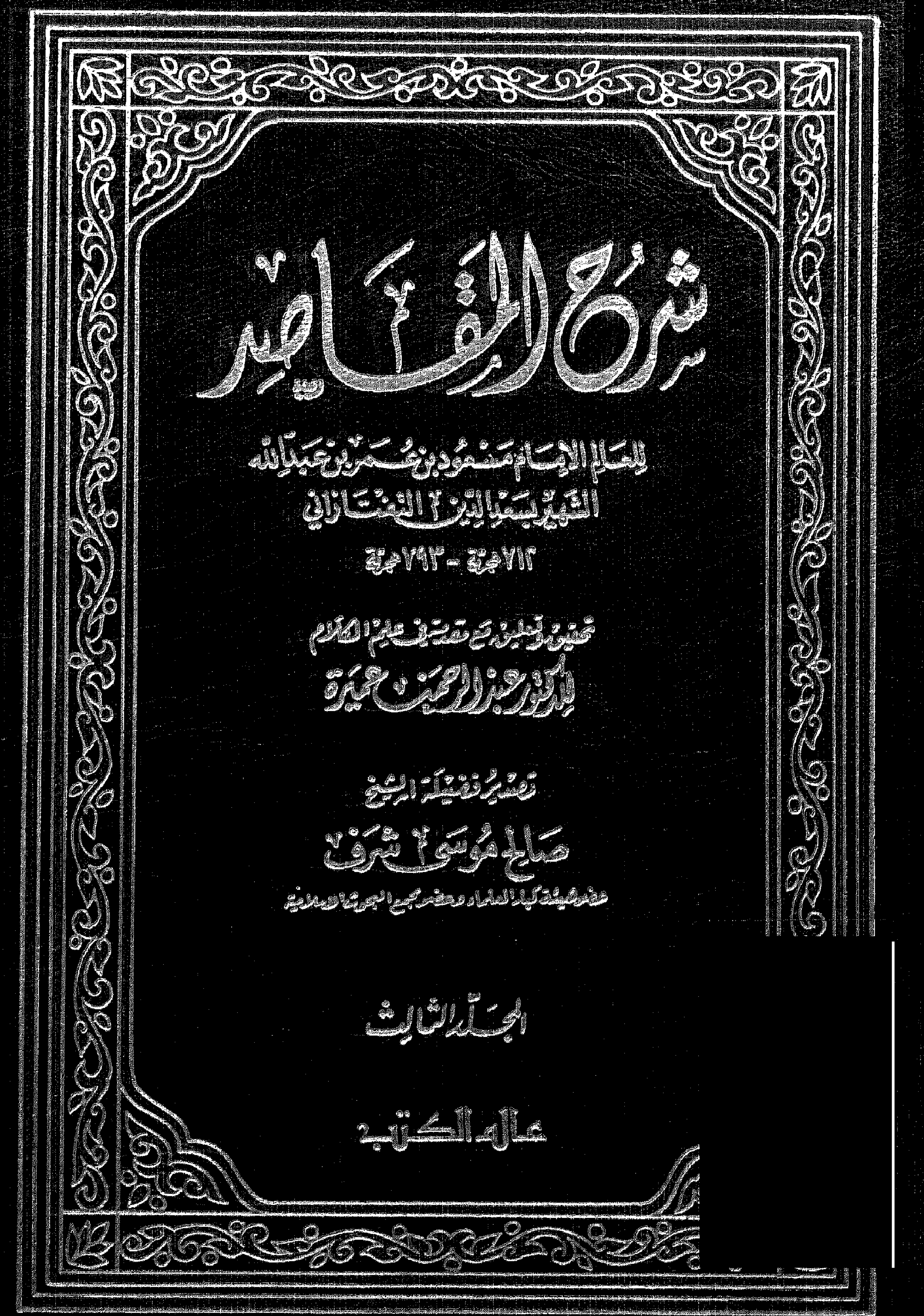

شرح المقاصد
للعلامة الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية
تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
الدكتور عبد الرحمن عميرة
تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية
المجلد الثالث
عالم الكتب

شرح المقاصد

الطبعة الثانية

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

ص.ب: ٨٧٢٣ - ١١، برقياً: نابعلبكي
هاتف: ٨١٩٦٨٤-٣١٥١٤٢-٦٠٣٢٠٣(٠١)
خليوي: ٣٨١٨٣١(٠٣)
فاكس: ٦٠٣٢٠٣-١ (٩٦١)

FOR PRINTING, PUBLISHING & DISTRIBUTION
BEIRUT - LEBANON

P.O.BOX : 11-8723, CABLE : NABAALBAKI
TEL.: 01-819684/315142/603203
CELL. 03-381831 FAX : 961-1 603203

شرح المقاصد

للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
للدكتور عبد الرحمن عميرة

تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية

الجزء الثالث

عالم الكتب

المقصد الرابع في الجواهر

قال (المقصد الرابع في الجوهر)

[وفيه مقدمة ومقالتان. أما المقدمة فهي أن الجوهر عندنا إن كان منقسماً فجسم، وإلا فجوهر فرد، وعند جمهور الفلاسفة إن كان حالاً في جوهر فصورة، أو محلاً له فهيولي[1]، أو مركباً منهما فجسم، وإلا فإن تعلق بجسم تدبيراً وتصرفاً فنفس، وإلا فعقل. أو يقال إن كان مفارقاً في ذاته وفعله فعقل، أو في ذاته فقط فنفس، وإن كان مقارناً فإما حال أو محل أو مركب. أو يقال إن كان له أبعاد ثلاثة فجسم، وإلا فإما جزء له[2] هو به بالفعل أو لا، وإما خارج متعلق به أو لا، ومبني التقسيم على ما تقرر عندهم من نفي الجوهر الفرد، واثبات جوهر حال به الجسم بالفعل، إلى غير ذلك من القواعد، إلا أن الوجه الأخير أولى[3] لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم والهيولي، فلا يدخل فيها الجسم الذي هو محل الصورة

---

(١) لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية (راجع تعريفات الجرجاني) وقال ابن سينا: الهيولى المطلقة فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة. ومعنى قولي لها هي جوهر. والهيولى عند القدماء على أربعة أقسام: الهيولى الأولى: وهي جوهر غير جسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال. الهيولى الثانية: وهي جسم قام به صورة كالأجسام، الهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى كالخشب لصورة السرير. الهيولى الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً للصورة كالأعضاء لصورة البدن.

وجملة القول: أن الهيولى الأول جزء الجسم، والثانية نفس الجسم أما الثالثة والرابعة فالجسم جزء لهما.

(٢) سقط من (أ) لفظ (له)

(٣) في (ب) أو في بدلاً من (أولى)

النوعية. وعند الأقدمين الجوهر إن كان متميزاً فجرماني وهو الجسم لا غير وإلا فروحاني وهو النفس والعقل].

قد سبق تعريف الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء، وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه، وما يتعلق بذلك، ومقالتين بمباحث الأجسام، ومباحث المجردات، أما تقسيمه على رأي المتكلمين، هو أن الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات. فإما أن يقبل الانقسام وهو الجسم أو لا وهو الجوهر الفرد، وعلى رأي المشائين[1] من الحكماء هو أنه إما عقل[2] أو نفس أو جسم أو هيولي، أو صورة، ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفس الجوهر الفرد، وتجرد العقل والنفس، وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم، وإلا فعليها إشكالات لا يخفي. الطريق الأول. أن الجوهر إن كان حالاً في جوهر آخر فهي الصورة وإلا فإن كان محلاً له فهي الهيولي وإلا فإن كان مركباً من الحال والمحل فهو الجسم، وإلا فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس، وإلا فالعقل. الطريق الثاني: إن الجوهر إن كان مفارقاً في ذاته بأن يكون مستغنياً عن مقارنة جوهر آخر. فإما أن يكون مفارقاً في فعله أيضاً وهو العقل أو لا وهو النفس وإن لم يكن مفارقاً في ذاته، بل مقارناً لجوهر آخر، فإما أن

---

(١) المشاءون: أتباع ارسطو وتلاميذه أطلق عليهم الاسم لانهم كانوا يمشون في سمرات ملعب اللوقيون الذي اتخذه ارسطو مدرسة أشهرهم ثاوفر اسطوس واستراتون.

(٢) العقل في اللغة: هو الحجى والنهى وقد سمى بذلك تشبيهاً بعقل الناقة لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود.

والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه (راجع معيار العلم للغزالي ص ١٦٢) الأول يرجع إلى وقار الانسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة محمودة للانسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته. والثاني يراد به ما يكتسبه الانسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده انه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح. والثالث: يراد به صحة الفطرة الأولى في الانسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها. .

والفلاسفه يطلقون العقل على عدة معان: منها أن العقل: جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها (الكندي رسالة في حدود الأشياء ورسومها). وهذا الجوهر: ليس مركباً من قوة قابلة للفساد. «ابن سينا الاشارات ص ١٧٨».

يكون حالاً فيه، أو محلاً له[1] أو مركباً منهما، لأن ما لا يكون كذلك كان مفارقاً لا مقارناً.

الطريق الثالث: إن الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة فجسم، وإلا فإن كان جزءاً منه هو به بالفعل فصورة، أو بالقوة فمادة، وإن لم يكن جزءاً منه فإن كان متصرفاً فيه[2] فنفس، وإلا فعقل، وهذا ما قال في الشفاء. إن الجوهر إن كان مركباً فجسم، وإن كان بسيطاً، فإن كان داخلاً في تقويم المركب. فإما دخول الخشب في وجود الكرسي[3] فمادة، أو دخول شكل الكرسي فيه فصورة، وإن لم يكن داخلاً فيه، بل مفارقاً فإن كان له علاقة ما في الأجسام بالتحريك فنفس وإلا فعقل.

فإن قيل: الجسم يكون مع الهيولي أيضاً بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء..

قلنا: المراد أن وجود المركب بالنظر إلى المادة نفسها من حيث أنها مادة لا يكون إلا بالقوة، وبالنظر إلى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء. إن المادة هي ما لا يكون باعتباره وحدة للمركب وجود بالعقل[4] بل بالقوة، والصورة إنما يصير المركب هو هو بالفعل بحصولها، حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول المركب بالفعل البتة.

فإن قيل: الداخل في قوام (النفس) الجسم والحال في المادة التي هي أحد الأقسام الخمسة. أعني الهيولي الأولى البسيطة إنما هي الصورة الجسمية، وأما النوعية فمحلها الجسم نفسه، وإن كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولي ومادة. قلنا: الصورة[5] النوعية، وإن لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي

---

(١) سقط من (أ) لفظ (له)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (فيه)

(٣) في (ب) السرير بدلاً من «الكرسي»

(٤) في (ب) بالعقل بدلاً من (بالفعل)

(٥) الصورة في اللغة: الشكل والصفة والنوع، ولها في عرف العلماء عدة معان:

أ- الصورة هي الشكل الهندسي المؤلف من الأبعاد التي تتحدد بها نهايات الجسم كصورة =

داخلـة في أنواعـه من الفلـكيات والعنصـريات، وسيجـيء أن محلهـا أيضـاً هو الهيولي. وعند الأقدمين من الحكمـاء. الجوهـر إن كان متحيزاً فجرمانـي وهـو الجسم لا غير إذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة، وآخر محل هو الهيولي، وإنما الهيولي اسم للجسم من حيث قبوله الأعراض المحصلة للأجسام المتنوعة، والصورة اسم لتلك الأعراض، وإن لم يكن متحيزاً فروحاني وهو النفس والعقل.

قال (تنبيه)

[المحل أعم من الموضوع، والحال من العرض، والموضوع مباين للعرض، والمحل أعم منه من وجه، واستناد العرض[1] إلى الموضـوع قد يكون بوسـط فيكون الوسط محلاً لا موضوعاً].

قد سبق أن الموضوع هو المحل المقوم للحال، فيكون المحل أعم منه، وأن الحال قد يكون جوهراً كالصورة، وقد يكون عرضاً فيكون أعم من العرض، وأن العرض لا يقوم بنفسه، فلا يقوم بغيره، وإن جاز كونـه محـلاً للعـرض[2] بمعنـى الاختصاص الناعت[3] فيكون بين العـرض والموضـوع مباينـة كلية، وأمـا بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض، وتفارقهمـا حيث يكون المحل جوهراً، أو يكون العرض ممـا لا يقـوم به شيء. فإن قيل:

= الشمع المفرغ فيه القالب: فهى شكله الهندسي. والصورة هي الصفة التي يكون عليها الشيء كما في قولنا: إن الله خلق آدم على صورته. والصورة هي النوع يقال: هذا الأمر على ثلاث صور أي على ثلاثة أنواع يقال صورة الإنتاج أي أنواع الإنتاج، وقد تطلق الصورة على ما به يحصل الشيء بالفعل كالهيئة الحاصلة للسرير بسبب احتماع خشباته. وهي بهذا المعنى علة. أي علة صورية. يقابلها العلة المادية، والعلة الفاعلية، والعلة العائنة.

(١) العرض: ضد الماهية، وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعه الشيء أو تقويم ذاته كالقيام والقعـود للانسان فهما لايدخلان في تقويم ماهيته.

والعرض ضد الحوهر، لأن الجوهر هو ما بقوم بذاته، ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به، على حين أن العرض هو الذي يفتقر الى غيره ليقوم به، فالجسم جوهر يقوم بداته اما اللون فهو عرض، لانه لا قيام له إلا بالجسم، وكل ما يعرض في الجوهر من لون وطعم وذوق، ولمس، وغيره، فهو عرض لاستحالة قيامه بذاته.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (للعرض)

(٣) في (ب) الباعث بدلاً من الناعت

استناد العرض إلى محل يقومه[1] ضروري وهو معنى الموضوع، فالعرض الذي يقوم عرضا يكون موضوعاً، فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة.

قلنا: استناده إلى الموضوع يجوز أن يكون بواسطة هي العرض، والمحل الأولى الذي يتصف بها كاستناد السرعة[2] إلى الجسم بواسطة الحركة، فلا يلزم من لزوم استناده إلى الموضوع أن يكون محله الأولى موضوعاً.

قال (وقدتوهم)

افتقار كلياً الجواهر إلى الموضوع، لكونها محمولات ذاتية للشخص، وصوراً قائمة بالنفس. وردَّ بأن معنى الموضوع ههنا غير موضوع القضية، ومعنى جوهرية الصور أنها إذا وجدت في الأعيان كانت لا في الموضوع، وأما من حيث حلولها في النفس الجزئية، فهي أشخاص أعراض لا كليات جواهر.

لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال، ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهراً إلا أنه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين:

أحدهما: أنها مفتقرة في الوجود إلى أشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع.

وثانيهما: أنها صورة قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها.

---

(١) في (ب) يقوم به بدلاً من (يقومه)

(٢) هناك سرعة الإفلات: وهي التي تكتسبها مركبة الفضاء لتتمكن من التغلب على قبضة جذب الأرض لتسبح في الفضاء، ولكل جرم سماوى سرعة افلات خاصة تتوقف على كتلته وحجمه، والبعد عن المركز، فهي على سطح الأرض تعادل ٦,٩٢ ميلاً في الثانية وعلى سطح القمر تعادل ١,٤٩ ميلاً في الثانية.

سرعة فوق صوتية: السرعة التي تتحرك بها الموائع أو الأجسام عندما تفوق سرعة الصوت في الهواء المساوية تقريباً ١٢٢٥ كم في الساعة عندما تطير طائرة بسرعة فوق صوتية فإنها تسبب تزاحم جزئيات الهواء فجأة فتتجمع مكونة ما يسمى «بالحاجز الصوتي» وتستطيع الطائرات ذات المحركات القوية اختراق هذا الحاجز.

راجع موسوعة الثقافة الإسلامية ص ٥٤١، ٥٤٢

وردَّ الأول بأنه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضـوع بين المحـكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال، والشخص إنما يكون موضوعاً للكلي بالمعنى الأول دون الثاني. ورد الثاني بأن معنى كون الصور جواهر أنها في ذاتها طبايع إذا وجدت في الخـارج كانـت لا في موضـوع، وأمـا من حيث حلولهـا في النفس الجزئية، وقيامها فهي من قبيل الأعراض الجزئية لا الجواهر الكلية.

قال (وأما المقالة الأولى)

[ففيما يتعلق بالأجسام وفيه فصلان:

الفصل الأول: فيما يتعلق بها على الإجمال وفيه مباحث:

البحث الأول: الجسم عندنا القابل للانقسام فيتناول المـؤلف من الجـزئين فصاعداً، لاكل واحد منهما، على ما زعم القاضي تمسكاً بأنه الذي قام به التأليف، فيكون مؤلفاً، وكل مؤلف جسم، للفرق الظاهر بين المـؤلف من[1] الشيء ومـع الشيء].

لا خفاء ولا نزاع في أن لفظ الجسم في لغة العرب، وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بإزاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه، لكن لخفاء حقيقته، وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته، واختلفت العبارات في تعريفه، وأدى ذلك إلى اختلاف في بعض الأشياء إنه هل يكَون جسماً أم لا؟ فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالأقطـار الثلاثة. فلو فرضنا مؤلفاً من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لاكل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكاً بأنه جوهر مؤلف، وكل جوهر مؤلف جسم وفاقاً، ومبنى الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزأين لامتنـاع قيام العـرض الواحـد بمحلين، بل لكل جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف.

والجواب: أن التأليف معنى بين الشيئين يعتبر استناده إلى المجموع من حيث

---

(١) في (ب) عن بدلاً من (من)

هو المجموع فيكون مؤلفاً من الشيء وإلى كل واحد فيكون مؤلفاً مع الشيء كما يقال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الإسناد، والمعرب المركب الذي لم[1] يشبه مبني الأصل، فالجسم هو المؤلف بالمعنى الأول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر للوسط .

فإن قيل: المراد بالتأليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المقتضى للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك.

فالجواب: حينئذ منع الكبرى وجعل الآمدي[2] النزاع لفظياً عائداً إلى أن لفظ الجسم بإزاء أي معنى وضع، وصاحب المواقف معنوياً عائداً إلى أنه هل يوجد عند اجتماع الأجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والاتصال، والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة أم لا بل الجسم هو نفس الأجزاء المتجمعة، فالقاضي يحكم بوجوده، لكن يزعم أنه ليس قائماً بالجزئين كما هو[3] رأى المعتزلة، بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسماً لما سيجيء من أن الجزء بمنزلة المادة، والتأليف بمنزلة الصورة، وفيه نظر لأن جمهور الأصحاب أيضاً قائلون به وبعدم قيامه بجزئين، وإن جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى أنهم قائلون بالتأليف دونه ففساده أكثر لأن القاضي يقول بالتأليف وهم لا[4] يقولون بجسمية الجوهرين.

---

(١) في (ب) لا بدلاً من (لم)

(٢) هو علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، أصولي باحث أصله من آمد (دياربكر)ولد بها وتعلم في بغداد والشام وانتقل الى القاهرة فدرس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه، ونسبوه الى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيا الى حماه ومنها الى دمشق فتوفي بها له نحو عشرين مصنفاً منها الإحكام في أصول الأحكام أربعة أجزاء وأبكار الأفكار في علم الكلام وغير ذلك مولده عام ٥٥١ هـ ووفاته عام ٦٣١.

راجع ابن خلكان ١ : ٣٣٩

والسبكي ٥: ١٢٩

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هو).

(٤) في (ب) وهو بدلاً من (وهم) وهو تحريف.

قال (وعند المعتزلة)

[هو الطويل العريض العميق، وهذا التعريف بالخاصة اللازمة الشاملة، بناء على أن المراد قبول تلك الأبعاد على الإطلاق، فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما في الكرة، ولا تبدلها مع بقاء الجسمية كما في الشمعة، على أن ذلك عندهم عائد إلى ترتيب الأجزاء من غير إثبات المقادير زائدة على الجسمية، وهذا جعلوه خالية[1] بدون افتقار إلى ذكر الجوهر، وأما قيد العرض والعمق، فاحتراز عن المركب، الذي هو واسطة بين الجسم والجوهر الفرد، وذلك بأن يكون تركب أجزائه على سمت أو سمتين فقط، أو يكون عددها أقل من أدنى ما يتركب منه الجسم أعني ثمانية أو ستة أو أربعة على اختلافهم في ذلك].

المشهور بينهم في تعريف الجسم أنه الطويل العريض العميق، ولا نزاع لهم في أن هذا ليس بحد بل رسم بالخاصة، ومبني كونها خاصة، على أنهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الأبعاد الثلاثة لتكون هذه عرضاً عاماً يشمله، فيفتقر إلى ذكر الجوهر احترازاً عنه، ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش، ولا يضره كون الجوهر جنساً لأن المركب من الداخل والخارج خارج على أنه يحتمل أن يراد بالطويل مثلاً ما يكون الطول أي الامتداد المفروض أولاً عارضاً له فلا يشمل الجسم التعليمي لأن هذه الأبعاد أجزاؤه.

واعترض بأن الخاصة إنما تصلح للتعريف إذا كانت شاملة لازمة. وهذه ليست كذلك أما الشمول فلأنه لا خط بالفعل في الكرة ولا سطح فيما يعرض من الجسم الغير المتناهي فإنه جسم وإن امتنع بدليل من خارج بخلاف ما إذا فرض أربعة ليست بزوج. فإن الزوجية من لوازم الماهية، وأما اللزوم فلأن الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبراً وعرضها أصابع، وتارة ذراعاً وعرضها إصبعاً، فيزول ما فيها من الأبعاد مع بقاء الجسمية.

وأجيب: بعد تسليم أن انتفاء الخطوالسطح لفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم

(١) في (ب) خاصة بدلاً من (خالية)

بالطول والعرض والعمق. بأن المراد قبول تلك الأبعاد وإمكانها، وهذه خاصة شاملة لازمة على أن ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت له عند المتكلمين، بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل من طول إلى عرض.

ولو سلّم فالمراد مطلق الأبعاد وهي لازمة، وإنما الزوال للخصوصيات.

فإن قيل: على تقدير نفي المقادير، فالطويل خاصة للجسم، وعلى تقدير إثباتها فالجوهر الطويل، فأي حاجة إلى ذكر العرض والعموم.

قلنا: إنما يصح ذلك لو كان منقسم جسماً حتى المؤلف من جزءين، وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام أجزاء كل جسم غير متناهية، وعند الجبائي[1] أقلها ثمانية، بأن يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة كذلك، وعند أبي الهزيل[2] ستة، بأن يوضع ثلاثة ثم فوقها ثلاثة، وقيل أربعة بأن يوضع جزءان، وبجنب أحدهما في سمت آخر فرد واحد[3]، وفوق أحد الثلاثة جزء آخر، وإنما لم يفرض بالثلاثة على وضع المثلث والثالث على[4] ملتقاهما بحيث يحصل مكعب، لأن جواز ذلك عندهم في حيز المنع لاستلزامه الانقسام على ما سيجيء: وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون عدد أجزائه أقل من أدنى ما يصح تركب

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي: من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة الجبائية. له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب نسبته الى جبى (من قرى البصرة) اشتهر في البصرة ومات عام ٣٠٣ هـ ودفن بجبى له تفسير حافل مطول رد عليه الأشعري.

(٢) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله العلاف من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة عام ١٣٥ واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل ابو الهزيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات كان حسن الجدل قوى الحجة سريع الخاطر، كف بصره آخر عمره، وتوفي بسامراله كتب كثيرة منها كتاب سماه «ميلاس» على اسم مجوسي أسلم على يده وللأستاذ علي مصطفى الغرابي «أبو الهذيل العلاف» توفي عام ٢٣٥ هـ.

راجع وفيات الأعيان ١ : ٤٨٠

ولسان الميزان ٥ : ٤١٣

ومروج الذهب ٢ : ٢٩٨

(٣) في (ب) جزء آخر بدلاً من (فرد واحد)

(٤) في (ب) الرابع بدلاً من الثالث وهو تحريف

الجسم منه أو يكون تركب أجزائه على سمت واحد فقط المسمى عندهم بالخط وفي سمتين فقطوهو المسمى عندهم[1] بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق.

قال (وعند الفلاسفة)

[هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة وقد يقيد بالتقاطع على زوايا قوائم وهو للتحقيق، ودفع الوهم دون الاحتراز.

والمراد بالأبعاد ههنا الخطوط المتوهمة في داخل الجسم لا امتدادات حاصلة بالفعل لازمة كما في الفلكيات[2]، أو غير لازمة بخصوصياتها كما في العنصريات، ولا النهايات المنفية من الجسم الغير المتناهي.

والمراد قبول أعيانها لا صورها العقلية أو الوهمية، فلا يرد النفس ولا الوهم على أن الجوهر لا يشمله، ثم لاخفاء في أن المتصف بها هو الجسم لا الهيولي].

التعريف السابق هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة. وحين ورد على ظاهره أنه لا بد من ذكر الجوهر احترازاً عن الجسم التعليمي، وأنه لاعبرة بوجود الأبعاد بالفعل، صرح أرسطو[3] وشيعته بالمقصود، فقالوا: هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، أي

---

(١) سقط من (أ) لفظ عندهم.

(٢) الفلك: علم دراسة الأجرام السماوية، بدأ برصد مواقعها لتعيين الفترات الزمنية ثم محاولات متعددة لتفسير حركاتها. وفي القرن ١٦ أكد كوبرنيكوس أن الشمس لا الأرض هي مركز الكون، وفسرت دراسات نيوتن وجاليليو القوة التي تربط الكواكب والأقمار في مساراتها، وينقسم علم الفلك الى أقسام منها: الفلك الكروي، ويتناول المواقع والحركات الظاهرية الدورية، وانكسار الضوء وتقهقر الاعتدالين واهتزاز محور الأرض، وزيغ الضوء واختلاف المنظر، والقسم الثاني: الميكانيكا السماوية، والقسم الثالث: الفلك الديناميكي، والقسم الرابع: الفلك الطبيعي، والخامس: الفلك اللاسلكي، والسادس: الفلك النظري.

راجع الموسوعة الثقافية بتصرف ص ٧٢٤

(٣)، ارسطو: (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م) فيلسوف يوناني تتلمذ على افلاطون وعلم الاسكندر الاكبر وأسس «اللوقيون» حيث كان يحاضر ماشياً فسمى هو وأتباعه بالمشائين ألف (الأورغانون) في =

الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة. ومعنى ذلك أنه إذا قام خط على آخر فإن كان قائماً عليه أي غير مائل إلى أحد جانبيه. فالزاويتان الحادثتان تكونان متساويتين، وتسميان قائمتين، وإن كان مائلاً فلا محالة تكون إحدى الزاويتين أصغر وتسمى حادة، والأخرى أعظم وتسمى منفرجة. فإذا فرضنا في الجسم بعداً كيف اتفق، ثم آخر يقاطعه في أي جهة شئنا بحيث تحصل أربع قوائم ثم ثالثاً يقاطعهما بحيث تحصل منه بالنسبة إلى كل من الأولين أربع قوائم. وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد، فهذا معنى تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة، وهذا القيد لتحقيق أن المعتبر في الجسم قبول الأبعاد على هذا الوجه، وإن كان هو قابلاً لأبعاد كثيرة لا على هذا الوجه، فما ذكر في المواقف أن الجوهر القابل للأبعاد لا يكون إلا كذلك. والذي يقبل أبعاداً لا على هذا الوجه إنما هو السطح ينبغي أن يكون إشارة إلى صحة التقاطع على زوايا قائمة لا إلى التقاطع، ولدفع وهم من يتوهم التعريف بالجوهر القابل للأبعاد شاملاً للسطح بناء على تركيبه من الجواهر الفردة، وكان هذا مراد من قال إنه احتراز من السطح أي على توهم كونه جوهراً، ولا يرد الجسم التعليمي لأنهم لا يتوهمونه، بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير. وقد يقال إن معنى الاحتراز عن السطح أن لا يبقى القابل للأبعاد شاملاً له فيصير خاصة للجسم صالحاً في معرض الفصل لصيرورته أخفى من الجوهر مطلقاً لا من وجه. وهذا إنما يتم لو لم يبق مع هذا القيد شاملاً للجسم التعليمي، وإنما اعتبر الفرض لأن جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها من الأبعاد بالفعل لأنها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة، وقد تزيد وقد تنقص بالتخلخل والتكاثف، ولأنه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح، والخط كما في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود أيضاً كما في الكرة المصمتة، والأسطوانة، وذكر الإمكان لأن فعل

= المنطق. ولارسطو في العلم الطبيعي مؤلفات منها «السماع الطبيعي» و «السماء» و «والكون والفساد» و «النفس» وغير ذلك.

راجع الموسوعة الثقافية ص ٦٣ .

الفرض أيضاً ليس بلازم، بل مجرد إمكانه كاف، فمن المجردات يستحيل فرض الأبعاد بمعنى أن اتصافها بها من المحالات[1] التي لا يمكن فرضها. والظاهر أنه يكفي ذكر الإمكان أو القابلية، ولا حاجة إلى اعتبار الفرض. وذكروا أن المراد بهذا الإمكان هو الإمكان العام ليشمل ما تكون الأبعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الأفلاك أو غير لازمة كما في العنصريات، وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة فكلامهم يمثل تارة إلى أن المراد بالأبعاد تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي. أعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى أن بين السطوح الستة للجسم المربع جوهراً هو الجسم الطبيعي، وعرضاً سارياً فيه هو الجسم التعليمي له أبعاد ثلاثة هي أجزاؤه لا بمعنى الخطوط إذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل(وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل)[2] بحيث لا يلحقه التبدل والتغير أصلاً، وتارة إلى أنها الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة إلا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالفلك. فإن المحور عندهم[3] خط بالفعل، وتارة إلى أنها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي، ولا خفاء في أنها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة، وإلا ظهر أن المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق، وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والانفصال الذي هو أيضاً بالقوة ليس مقابلاً له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل، ولا منفصل بالفعل، بل للاتصال الذي هو حاصل بالفعل. وفرق ابن سينا[4] بين البعد والمقدار بأن البعد هو الذي

---

(١) في(ب) المحاكات بدلاً من (المحالات) وهو تحريف.

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) سقط من (ب) كلمة (عندهم).

(٤) هو الحسين بن علي بن سينا أبو علي شرف الملك الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والرياضيات والالهيات أصله من بلخ وولد في احدى قرى بخاري عام ٣٧٠ هـ نشأ وتعلم في بخاري، وطاف البلاد وناظر العلماء واتسعت شهرته وتقلد الوزارة في همذان وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته فتواری ثم صار الى اصفهان وصنف بها أكثر كتبه وعاد في أواخر أيامه الى همذان فمرض بالطريق ومات بها عام ٤٢٨ هـ قال ابن الجوزية (كان ابن =

يكون بين نهايتين غير متلاقيتين. ومن شأنه أن يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين، فقد يكون بعد خطي من غير خطوسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل فإنك إذا فرضت فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا خط، وإذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي ولا سطح، وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض، فيظهر الفرق بين الطول والخط، وبين العرض والسطح حيث يوجد الأول بدون الثاني، وإن لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض.

قال(والمراد قبول أعيانها) أورد الإمام أن الوهم يصح فرض الأبعاد الثلاثة فيه، وليس بجسم فأجاب بأن المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الرطب ما يقبل الإشكال بسهولة، ولا خفاء في أنه تحقيق للمقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس التي هي جوهر مجرد يقبل الأبعاد الثلاثة المتقاطعة، وإلا فظاهر أن الوهم خارج بقيد الجوهرية، والحاصل أن المراد صحة فرض الأبعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها، وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن اعتراضاته أن الهيولي جوهر يصح فرض الأبعاد الثلاثة فيها غايته أن قبولها للأبعاد يكون مشروطاً بقبولها للصورة الجسمية، ولا يجوز أن تكون الصورة جزءاً من القابل لما تقرر عندهم من أنها مبدأ الفعل، والحصول دون الإمكان والقبول، بل الجوهر القابل هو الهيولي لا غير. وجوابه: أن مااختص الهيولي بقبوله هو الصور لا الأعراض من الكميات والكيفيات وغيرها. كيف وقد صرحوا بأنه لاحظ للهيولي من المقدار، وإنما ذلك إلى الصورة فإنها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على أنه قد سبق أن المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزوماً، ولعل هذا الاعتراض بالنسبة إلى الصورة أوجه.

= سينا ـ كما أخبر عن نفسه ـ هو وأبوه من أهل دعوة الحاكم من القرامطة الباطنيين وقال ابن تيمية «تكلم ابن سينا في أشياء من الالهيات والنبويات والمعاد والشرائع لم يتكلم بها سلفه ولا وصلت الى عقولهم». صنف نحو مئة كتاب منها القانون في الطب والسياسة وأسرار الحكمة المشرقية وغير ذلك. راجع وفيات الأعيان ١ : ١٥٢ وتاريخ حكماء الاسلام ٢٧ - ٧٢ ودائرة المعارف الإسلامية ١ : ٢٠٣

قال (وكلامهم متردد)

[في أن هذا التعريف حد أو رسم[1]، وأبطل الإمام كونه حداً، بأن ليس الجوهر جنساً له لكونه مفسراً بالموجود لا في موضوع، والوجود زائد، بل من المعقولات الثانية، ولا في موضوع عدمي، ولأنه لو كان جنساً لكان تمايز الجواهر بفصول، وهي إما جواهر فيتسلسل أو أعراض فيتقوم مع الجوهر بالعرض، ولا القابلية وما في معناها بفصل لكونها من الاعتباريات التي لا ثبوت لها في الأعيان، وإلا لقامت بمحل قابل، ولزم التسلسل فيما له ترتب ووجود بالفعل، وهو باطل اتفاقاً.

وأجيب: بأن الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لاحد، وصدق الجنس على الفصل عرضي لا يفتقر إلى فعل آخر، وليس الفصل هي القابلية، بل القابل. أعني الأمر الذي من شأنه القبول، وكونه في الوجود نفس ذات الجسم غير قادح كما في سائر الفصول].

الظاهر أن التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة إذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للأبعاد أعم منه من وجه، ولا كذلك حال الفصل، ولهذا اتفقوا على أن المركب من أمرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية. وأيضاً تحصل حقيقة الجسم بالأبعاد المفروضة غير معقول. وأما التمسك بأن تركب الجسم إنما هو من الهيولي والصورة لا من الجوهر، وقابل الأبعاد ليكون التعريف بهما حداً فضعيف لما عرفت من الفرق بين الأجزاء الخارجية والأجزاء العقلية التي هي الذاتيات.

---

(١) الحد: منتهى الشيء ويطلق على السطح أو الخط او النقطة التي تفصل بين منطقتين متجاورتين أو على النقطة التي تفصل بين زمانين تقول: حدود الدولة، وحدود الأزمنة وللحد بحسب هذا التعريف معنى مجازي وهو دلالته على النقطة التي ينتهي عندها امكان الفعل، تقول: حدود السلطة التنفيذية، وحدود العلم، وحدود الصبر.

والرسم عند المنطقيين مقابل للحد وهو قسمان: رسم تام ورسم ناقص، فالتام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك، والناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك او بالجسم الضاحك والرسم عند الاصوليين أخص من الحد، لأنه قسم منه، وعند الصوفية: هو العادة والخلق وصفاته لأن الرسوم هي الآثار وكل ما سوى الله تعالى آثار ناشئة عن أفعاله.

ونقل عن ابن سينا ما يشعر بأنه متردد في أن هذا حد أو رسم. وأبطل الإمام كونه حداً بأن الجوهر لا يصلح جنساً للجسم ولا قابلية الأبعاد فصلاً.

أما الأول فلوجوه منها: أن الجوهر[1] هو مفسر بالموجود لا في موضوع. والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثابتة التي لا تحقق لها إلا في الذهن فلا يصلح جزءاً للماهية الحقيقية، وعدم الاحتياج إلى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتياً للموجود، لا يقال جميع الأجناس[2]، بل جميع الكليات من المعقولات الثانية.

لأنا نقول المنطقيات منها لا الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها أنه لو كان جنساً للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شأن الأنواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول إما أن تكون جواهر فينقل الكلام إلى ما به تمايزها ويلزم التسلسل[3] وإما أن يكون أعراضاً فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر إلى الموضوع، وأيضاً يلزم كون العرض محمولاً على الجوهر، ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع.

وأما الثاني: فلأن معنى القابلية وإمكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات أمر لا تحقق له في الخارج، والإلقام بمحل قابل له ضرورة أنه من المعاني العرضية دون الجوهرية، فننقل الكلام إلى تلك القابلية، ويلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة. ضرورة[4] توقف تحقق كل قابلية على قابلية أخرى

---

(١) سقط من (ب) كلمة (الجوهر).

(٢) الجنس في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع، يقال: الحيوان جنس والانسان نوع مثال ذلك إذا كان أحد الصنفين مندرجاً في الآخر كان الأول نوعاً والثاني جنساً وكان الثاني أعم من الأول.
قال ابن سينا: الجنس: هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أى بالصور والحقائق الذاتية وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل القريب وللجنس عند قدماء الفلاسفة ثلاث مراتب وهي الجنس العالي، وهو الجنس الذي لا يوجد فوقه جنس آخر ويسمى جنس الأجناس كالموجود والجنس المتوسط وهو الجنس الذي يكون فوقه وتحته جنس كالجسم او الجسم النامي، والجنس السافل وهو الجنس الذي لا يكون تحته جنس كالحيوان.

(٣) سقط من (أ) لفظ (التسلسل).

(٤) سقط من (ب) لفظ (ضرورة).

سابقة عليها، ومثله باطل بالاتفاق، سيما وهذه[1] السلسلة محصورة بين حاصرين، هما هذه القابلية والمحل.

وأجيب: عن الأول بأن الموجود لا في موضوع رسم لا حد، إذ لا حد للأجناس العالية، وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض.

وعن الثاني: بأن كون[2] فصول الجواهر جواهر، لا يستلزم افتقارها إلى فصل آخر، وإنما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنساً لها أيضاً، لا عرضاً عاماً، كالحيوان للناطق[3].

وعن الثالث: بأن الفصل ليس هو القابلية، بل القابل، أعني الأمر الذي من شأنه القبول، كالناطق للإنسان، بمعنى الجوهر الذي من شأنه النطق، أي إدراك الكليات.

لا يقال هذا نفس الجسم لا جزء منه، فكيف يكون فصلاً؟ لأنا نقول هو نفسه بحسب الخارج، وجزؤه بحسب الذهن، كما في سائر الفصول، هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي جنساً أو فصلاً للماهية الحقيقية، (وأورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الأجوبة كلاماً قليل الجدوى جداً)[4].

---

(١) في (ب) هل بدلاً من (هذه).
(٢) سقط من (ب) لفظ (كون)
(٣) في (ب) الناطق بدلاً من (للناطق)
(٤) ما بين القوسين سقط من (ب)

أقوال العلماء في قابلية الجسم البسيط للانقسام

(المبحث الثاني)

[الجسم البسيط قابل للانقسام، فإما أن تكون الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين، أو غير متناهية وإليه ميل[1] النظام[2]، وإما أن تكون بالقوة فقط متناهية، ونسب إلى الشهرستاني[3]، أو غير متناهية، وهو رأى جمهور الفلاسفة، وإما أن يكون بعضها بالفعل، وبعضها بالقوة، وهو ما ذهب إليه ديمقراطيس من أن أجزاء البسيط أجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفلكية، ثم اختلفت الفلاسفة فذهب المشاؤون منهم إلى أن الجسم يفتقر في قبول القسمة إلى مادة يتألف الجسم منها ومن الصورة الحالة، وغيرهم إلى أنه يقبل الانقسام بنفسه، فهو في نفسه بسيط كما هو عند الحس، وأما ما نسب إلى البعض من تألف

---

(١) في (أ) قيل بدلاً من (ميل) وهو تحريف

(٢) هو ابراهيم بن سيار بن هانىء البصري أبو اسحاق النظام من أئمة المعتزلة. قال الجاحظ «الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن صح ذلك فأبو اسحاق من أولئك.» تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النظامية نسبة إليه. في لسان الميزان أنه متهم بالزندقة وكان شاعراً أديباً بليغاً توفي عام ٢٣١ هـ. راجع تاريخ بغداد ٦ : ٩٧، وأمالي المرتضى ١ : ١٣٢

(٣) هو محمد بن عبد الكريم أحمد، أبو الفتح الشهرستاني. من فلاسفة الاسلام كان إماما في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، يلقب بالأفضل ولد في شهرستان عام ٤٧٩ هـ وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ فأقام ثلاث سنين وعاد إلى بلده وتوفي بها عام ٥٤٨ هـ قال ياقوت في وصفه «الفيلسوف المتكلم، صاحب التصانيف، كان وافر العلم، كامل العقل ولولا تخبطه في الاعتقاد ومبالغته في نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم لكان هو الإمام.» راجع آداب اللغة ٣ : ٩٩ ولسان الميزان ٥ : ٢٦٣

الجسم من محض الأعراض فضروري البطلان. والمعول عليه من المذاهب ثلاثة.

الأول: أن[1] الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ متناهية.

الثاني: أنه مركب من الهيولي والصورة.

والثالث: أنه بسيط محض، وكأنه وقع الاتفاق على أن هناك «هيولي» يتوارد عليها الصور والأعراض.

وإنما النزاع في أنه الجسم نفسه، أو المادة التي تحل فيها الصورة، أو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف، وإذا تحققت فالقول بكون الجسم من الجواهر الفردة والتأليف قريب من القول بكونه من الهيولي والصورة].

ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم. أن الجسم البسيط ـ أعني الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع ـ إما أن تكون انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أو لا، وعلى التقديرين فإما أن تكون متناهية أو لا.

فالأول: مذهب المتكلمين .

والثاني: مذهب النظام.

والثالث: مذهب جمهور الفلاسفة.

والرابع: مذهب محمد الشهرستاني. لكن لا خفاء في أن ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل يحتمل أن يكون بعضها كذلك على ما ذهب إليه ديمقراطيس من أن الجسم متألف من أجزاء، صغار صلبة، قابلة للقسمة الوهمية، دون الفعلية. فلذا جعلنا الأقسام خمسة.

وأما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة، فهو قول المتكلمين، مع اشتراط الانقسام في الأقطار الثلاثة، بحيث لا يتألف من أقل من ثمانية أجزاء.

---

(١) سقط من (أ) حرف (أن).

ثم افترقت الفلاسفة القائلون بلا تناهي الانقسامات فرقتين، منهم من جعل قبول الانقسام مفتقراً إلى الهيولي، ومنهم من منع ذلك، وأما ما نسب إلى النجار، وضرار[1]، من المعتزلة، من أن الجسم مؤلف من محض الأعراض، من الألوان، والطعوم، والروائح، وغير ذلك، فضروري البطلان. والذي يعتبر به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة:

الأول: للمتكلمين أنه من الجواهر الفردة، المتناهية العدد.

الثاني: للمشائين من الفلاسفة، أنه مركب من الهيولي والصورة.

الثالث: للاشراقيين منهم أنه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد أجزاء أصلاً، وإنما يقبل الانقسام بذاته، ولا ينتهي إلى حد لا يبقى له قبول الانقسام، كما هو شأن مقدورات الله تعالى. وكأنه وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والأعراض، إلا أنها عند الاشراقيين[2] نفس الجسم، يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهيولي، والمقادير من حيث الحلول فيه صوراً، وعند

---

(١) هو ضرار بن عمرو القاضي معتزلي جُلد له مقالات خبيثة. قال يمكن أن يكون جميع من يظهر الاسلام كفاراً في الباطن لجواز ذاك على كل فرد منهم في نفسه. قال المروزي، قال أحمد بن حنبل. شهدت على ضرار عند سعيد بن عبد الرحمن الجمحي القاضي فأمر بضرب عنقه فهرب وقيل: إن يحيى بن خالد البرمكي أخفاه. قال ابن حزم كان ضرار ينكر عذاب القبر. ذكره العقيلي في الضعفاء، وذكره ابن النديم في الفهرست وذكر له ثلاثين كتاباً فيها الرد على المعتزلة والخوارج والروافض، ولكنه كان معتزلياً له مقالات ينفرد بها وقال ابن حزم خالف المعتزلة في خلق الافعال وفي القدرة وكان يقول إن الاجسام انما هي اعراض مجتمعة. راجع لسان الميزان ج ٣ ص ٢٠٣

(٢) الاشراق في اللغة: الإضاءة والإنارة، يقال: أشرقت الشمس طلعت وأضاءت، وأشرق وجهه أي أضاء. والاشراق في اصطلاح الحكماء هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية (راجع حكمة الاشراق، طبعة كورين طهران ١٩٥٢ ص ٢٩٨) وتختلف حكمة الاشراق عند الفلسفة الأرسطية بأنها مبنية على الذوق والكشف والحدس، في حين أن الفلسفة الارسطية مبنية على الاستدلال والعقل واكتساب النفس للمعرفة في فلسفة ابن سينا لا يتم بالاحساس ولا بالخيال ولا بالوهم، بل يتم بالعقل، وأعلى درجات العقل الإنساني العقل المستفاد الذي يتلقى الاشراق من العقل الفعال. راجع كتاب الشفاء لابن سينا ص ٣٥٦

المشائين جوهر يتقوم بجوهر آخر، حال فيه سمي صورة، يتحصل بتركبهما فيه[1] جوهر قابل للمقادير وسائر الأعراض هو الجسم، وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة، التي يقوم بها التأليف، فيتحصل الجسم، فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين، إلا أنه عرض لا يقوم بذاته، بل بمحله، والصورة جوهر يقوم بذاته، ويتقوم به محله، الذي هو الهيولي.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (فيه)

«طريقة المتكلمين في كون الجسم يتركب من أجزاء» «لا تتجزأ»

قال: (المبحث الثالث)

[في احتجاج الفريقين[1]، أما المتكلمون فلهم طريقان: أحدهما إثبات أن قبول الانقسام مستلزم لحصوله وفيه وجوه.

الأول: أنه لو كان القابل للقسمة واحداً لزم قبول الوحدة[2] الانقسام، ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل.

الثاني: أنه لو كان واحداً لكان التفريق إعداماً، ضرورة زوال الهوية الواحدة بحدوث الهويتين، فيكون شق البحر بالإبرة إعداماً له، وإحداثاً لبحرين.

الثالث: إن مقاطع الأجزاء من النصف، والثلث، والربع، وغير ذلك متمايزة ضرورة، ولولا تمايز الأجزاء لما اختلفت خواصها.

وقد يجاب عن الأول: بأن الوحدة اعتبار عقلي، لا ينقسم بانقسام المحل.

وعن الثاني: بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال، فلا خفاء في انعدامه بعارض الانفصال، وإن أريد الماء بعينه[3] فليس هناك حدوث أو زوال.

وعن الثالث: فإن اختلاف الخواص إنما لزم بعد فرض الانقسام].

للمتكلمين في كون الجسم من أجزاء لا تتجزأ طريقان أحدهما: إثبات أن قبول الانقسام يستلزم لحصول الأقسام، وتقرير الكلام أن كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقاً، وكل ما هو كذلك فأقسامه حاصلة بالفعل لوجوه:

---

(١) يقصد الفلاسفة والمتكلمين

(٢) سنتكلم عن معنى الوحدة في كلمة وافية بمشيئة الله.

(٣) في (ب) بنفسه بدلاً من (بعينه)

الأول: إن القابل للانقسام لو لم يكن منقسماً بالفعل، بل واحداً في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة الانقسام، واللازم باطل. إذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام. وجه اللزوم أن الوحدة حينئذ تكون عارضة لذلك القابل حالة فيه، سواء جعلت لازمة له أو غير لازمة، ضرورة أنها ليست نفسه، ولا جزءاً منه، وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال، ضرورة أن الحال في كل جزء غير الحال في الجزء[1] الآخر.

وأجيب بأن الوحدة من الاعتبارات العقلية. .

ولو سلّم فليست من الأعراض السارية التي تنقسم بانقسام المحل.

الثاني: أنه لو كان واحداً لكان تقسيم الجسم وتفريق أجزائه إعداماً له، ضرورة أنه إزالة لهويته الواحدة، وإحداث لهويتين أخريين،واللازم باطل، للقطع بأن شقّ البعوض البحر بإبرته ليس إعداماً له، وإحداثاً لبحرين أخريين.

وأجيب: بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ماله من الاتصال، فلاخفاء في انعدامه عند عروض الانفصال، وإن أريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال، فليس في الشق زوال بحر، ولا حدوث بحرين، وهذا أنسب بقواعدهم، حيث يقولون: إن القابل للشيء يجب أن يكون باقياً عنده، مجتمعاً معه، فإن نقل الكلام إلى المادة بأنها إن كانت متعددة فهو إلزام[2]، وإن كانت واحدة فإن بقيت بعد الانقسام كذلك، فظاهر البطلان للقطع بأن ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الأخرى، وإن صارت متعددة، فقد انعدمت الأولى ضرورة، ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعاً، وبطل قاعدة اجتماع القابل[3] مع المقبول فلا محيص إلا بأن يقال المادة استعداد محض ليست في

---

(١) سقط من (أ) كلمة (الجزء)

(٢) في (أ) المرام وهو تحريف

(٣) القابل: هو المهيء للقبول، والقابلية حالة القابل، وهي التهيؤ لقبول التأثير من الخارج ويرادفها الانفعال. قال ابن سينا: «فبين أن المادة لا تبقى مفارقة بل وجودها وجود قابل. لا غير كما أن وجود العرض وجود مقبول لا غير» (النجاة ٣٣٢) وقال أيضاً: ان كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقاً غريزياً وان الخير المطلق يتجلى لعاشقه إلا أن قبولها =

نفسها بواحدة، ولا كثيرة، ولا متصلة، ولا منفصلة.

الثالث: أن الأقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة،واللازم باطل، لأن مقطع النصف غير مقطع الثلث، وكذا الربع والخمس وغيرهما، فيكون الجزء الذي هو مقطع(النصف متميزاً عن الذي هو مقطع)[1] الربع وهكذا غيره. وأجيب بمنع الملازمة، فإن اختلاف الخواص إنما حصل[2] بعد فرض الانقسام، وذلك أن النصفية، والثلثية، والربعية، وغير ذلك إضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام. وكذا مقاطعهما.

فإن ادعي أن ما هو قابل لأن يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميزاً بالفعل عما هو قابل لأن يكون مقطع الربع مثلاً، فهو نفس المتنازع، وحاصله[3] أنه لا امتناع في اتصاف الأجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية، كالضوء والظلام في القمر، فضلاً من الاعتبارية، لا يقال الانقسامات عندهم غير متناهية، وهو يستلزم لا تناهي الانقسام، وما لا نهاية له لا يتصور له نصف، أو ثلث، أو ربع، أوغيرها.

لأنا نقول: إنما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب كميته المتصلة، أو المنفصلة، وأما فيما متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا، وإنما يمتنع لو كانت هناك أقسام بالفعل غير متناهية بالعدد، وليس كذلك، إذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية، أنه يمكن خروجها من القوة إلى الفعل، بل إنه من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً، ولا ينتهي انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه، كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية، بمعنى أن قدرته لا تنتهي إلى حد لا يكون قادراً على أزيد منه، فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام إلى الأجزاء، بحال فاعلية

---

* لتجليه واتصالها به على التفاوت (رسالة العشق) والقابل عند الصوفية: هو الأعيان الثابتة من حيث قبولها فيض الوجود من الفاعل الحق، وتجليه الدائم الذي هو فعله.

(١) مابين القوسين سقط من (ب)

(٢) في (ب) هو بدلاً من (حصل)

(٣) في (ب) وفيه بدلاً من (وحاصله)

الباري تعالى للأشياء، على أن ما ذكروا لو تم فإنما يدل على تناهي الانقسامات لا على حصول الأجزاء بالفعل.

«إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام»

قال (وثانيهما)

[إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلاً وفيه وجوه:

منها ما يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام، كقولهم إن الله قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم الافتراق بدل الاجتماع. فثبت الجزء إذ لو بقي قبول التجزيء بقي الاجتماع، وكقولهم لولا الجزء لما كان الجبل أعظم من الخردلة، لاستواء أجزائهما، لكونهما غير متناهيين واعترض بأن الاستواء في عدد الأجزاء لا في مقاديرها.

وأجيب بأن تفاوت المقادير بتفاوت الأجزاء قطعاً. وقد يدعى أن الاستواء في الأجزاء الممكنة أيضاً محال، وكقولهم لو لم ينته انقسام الجسم إلى ما لا امتداد له أصلاً لزم عدم تناهي امتداده، لتألفه من امتدادات غير متناهية، ومنها ما يبتني على أنّ للحركة حصولات متعاقبة، والزمان آنات متتالية، كقولهم: الموجود من الحركة والزمان هو الحاضر، لأن الماضي إنما وجد حين حضر، والمستقبل إنما يوجد حين يحضر، والحاضر من غير قار الذات لا ينقسم، فكذا ما ينطبق هو عليه من المسافة[1]، ومنها ما يبتنى على أن محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام لقولهم النقطة موجودة، لأنها طرف الخط الموجود، وبها تماس الخطوط. فإن كان جوهراً فذاك، وإن كان عرضاً كان بالذات، أو بالواسطة، حالاً في جوهر لا ينقسم، لئلا يلزم انقسام النقطة. وكقولهم: إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستوٍ إن قام خط على خط كانت المماسة بما لا ينقسم، ثم إذا أديرت الكرة بتمامها على السطح، ومر

(١) سقط من (ب) كلمة (المسافة)

الخط إلى آخر الخط ظهر عدم انقسام الأجزاء بأسرها، وثبت المطلوب، وكقولهم: قد ثبت أن الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغر الزوايا، فلا يقبل الانقسام فثبت الجزء].

أي الطريق الثاني للمتكلمين إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلاً، أي لا قطعاً، ولا كسراً، ولا وهماً، ولا فرضاً، والفرق بينهما أن القطع يفتقر إلى آلة نفاذة، بخلاف الكسر، ثم إنهما يؤديان إلى الافتراق بخلاف الوهمي، والفرضي، والوهمي إذا أريد به ما يكون بمعونة القوة الوهمية، التي هي سلطان القوى الحسية، قد يقف أي لا[1] يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي أفعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل. فإن العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة، والكبيرة، والمتناهية، وغير المتناهية.

فإن قيل: إثبات الجوهر الفرد[2] لا يفيد المطلوب. أعني تركب الجسم منها.

قلنا: نعم إلا أنه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه، على أن بعض الوجوه المذكورة مما يفيد أصل المطلوب.

وبالجملة فلهم في هذا الطريق مسالك، منها ما يبتنى على أن قبول الانقسام يستدعي حصول الأقسام بالفعل وفيه وجوه.

الأول أن الله تعالى قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم بدل اجتماعها

---

(١) سقط من (ب) لفظ (لا)

(٢) يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان او قديماً ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها ومنه الماهية التي اذا وجدت في الأعيان كانت لافي موضوع ومنها الموجود الغنىعن محل يحل فيه.

قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه (راجع النجاة ص ١٢٦) والجوهرية: مذهب من يقول بوجود الجوهر، اعنى الشيء القائم بنفسه وهي ضد الظواهرية، والجوهري هو المنسوب الى الجوهر أو المقوم له، كما في قولنا الصورة الجوهرية.

والجوهر عند المتكلمين: هو الجوهر الفرد المتميز الذي لا ينقسم، اما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول.

الافتراق، بحيث لا يبقى اجتماع أصلاً، وذلك لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء، وإذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزأ، إذ لو كان قابلاً للتجزيء لكان الاجتماع باقياً هذا خلف.

الثاني: أنه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ لما كان الجبل أعظم من الخردلة، لأن كلاً منهما حينئذ يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية، فتكون أجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل، وهو معنى التساوي.

فإن قيل: غايته لزوم الاستواء في عدد الأجزاء، بأن يكون أجزاء كل منهما غير متناهية العدد، وهو غير محال، والمحال استواء مقداريهما، وهو غير لازم.

أجيب: بأن الاستواء في الأجزاء يستلزم الاستواء في المقدار، ضرورة أن تفاوت المقادير إنما هو بتفاوت الأجزاء، بمعنى أن ما يكون مقداره أعظم تكون أجزاؤه أكثر، فما لا تكون أجزاؤه أكثر لا يكون مقداره أعظم. وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا يبتنى على استلزام قبول الانقسام حصول الأقسام، وهو أنه لو كان كل من السماء والخردلة قابلاً للانقسام من غير انتهاء إلى ما لا يقبل الانقسام أصلاً، كانت الأجزاء الممكنة حينئذ[1] في كل منهما متساوية للتي في الأجزاء[2] الأخر، وأمكن أن يفصل من الخردلة صفائح تغمر وجهي السماء، بل أجزاء تغمر الوجهين، وتملأ ما بين السطحين، وبطلانه ضروري. وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق أن ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية إمكان خروجها من القوة إلى الفعل. فمن أين يلزم إمكان حصول أقسام لا نهاية لها، وإمكان انفصالها؟

الثالث: أنه لو لم ينته انقسام الجسم إلى ما لا يكون له امتداد، وقبول انقسام لزم أن يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه القدر، لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد، ومنها ما يبتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار، والزمان[3] عبارة عن آنات متتالية، وهو وجه واحد، تقريره أن وجود

---

(١) سقط من (ب) لفظ (حينئذ)

(٢) في (ب) بزيادة كلمة (الأجزاء)

(٣) الزمان: الوقت كثيره وقليله وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيتهما لاحقة، =

الحركة في المسافة معلوم بالضرورة، مع القطع بأن الماضي منها ليس بموجود الآن، بل حين كان حاضراً، والمستقبل إنما يصير موجوداً حين يصير حاضراً. فالموجود منها هو الحاضر لا غير، وهو لا يقبل الانقسام، وإلا لكان شيء منه قبل أو بعد، لكونه غير قار الذات، فلا يكون بتمامه حاضراً هذا خلف. أو نقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع أجزاء[1] فيكون قار الذات هذا خلف وإذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم[2] وهي منطبقة على المسافة، بمعنى أن كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم[3]، لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم، وهو المطلوب.

ثم إذا حاولنا إثبات ما هو المقصود. قلنا الحاضر يحصل عقيب انقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة، وهكذا إلى أن ينتهي. فإذن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ. أو قلنا: كل جزء من الحركة حاضر حيناً ما، وكل ما هو حاضر حيناً ما هو غير منقسم بالضرورة، فكل جزء منها غير منقسم، وهو معنى تركبها من أجزاء لا تتجزأ، فكذا المسافة لانطباقها عليها، وقد يستعان في ذلك بالزمان، لأن عدم الاستقرار فيه أظهر، حتى كأنه نفس ماهيته، ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل وسكون، أو لزوم وقوع، أي جزء منها في زمان قابل للانقسام. فيقال: الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض. لأن معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذاتي، ثم

= ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب، وزمان الجاهلية وجمع الزمان أزمنة، أي أقسام وفصول ونقول: الأزمنة القديمة والأزمنة الحديثة.

والزمان في أساطير اليونانيين هو الاله الذي ينضج الأشياء ويوصلها الى نهايتها..

والفرق بين الزمان والدهر والسرمد: أن نسبة المتغير إلى الثابت هي الزمان ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد لقد زعم أرسطو أن الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم وذلك لأن الزمان متفاوت زيادة ونقصاناً فهو إذن كم، وليس كماً منفصلاً لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركباً من آنات متتالية فهو إذن كم متصل، إلا أنه غير قار، فهو إذن مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة.

(١) في (ب) آخر بدلاً من (أجزاء).

(٢) في (ب) مستقيم بدلاً من (منقسم)

(٣) في (ب) مستقيم بدلاً من (منقسم)

إنه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة، فيكونان كذلك. والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان، ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ والمنتهي، ويجعلون حالهما في قبول الانقسام كحال الأجسام، ومنها ما يبتنى على أن محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام، وهو وجوه:

الأول: أن النقطة موجودة لأنها طرف الخط الموجود، وطرف الموجود موجود بالضرورة ولأنه[1] شيء به يتماس الخطوط، وتماسها بالعدم الصرف محال، ولأنها ذات وضع، أي يشار إليها إشارة حسية بأنها هنالك، وهذا في المعدوم محال، ثم إنها إما أن تكون جوهراً كما هو رأي المتكلمين، أو عرضاً، وحينئذ يفتقر إلى جوهر يحل فيه بالذات إن لم تجوز[2] قيام العرض أو بالواسطة إن جوزاه[3]، وذلك الجوهر يمتنع أن يكون منقسماً وإلا لزم انقسام النقطة، ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل، هذا خلف. فأياً ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام، وهو المطلوب.

الثاني: أنا إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي مماسة بجزء لا يقبل الانقسام وإلا لكان في سطح الكرة خط مستقيم أو سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية. هذا خلف فذلك الجزء إما جوهر وهو المطلوب، أو عرض وفيه المطلوب، ثم إذا أدرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من أجزاء لا تتجزأ، وبه يتم المقصود، والقول بامتناع الكرة أو السطح أو تماسها مكابرة، ومخالفة لقواعدهم.

الثالث: أنه إذا قام خط على خط في أحد جانبيه لقبه بجزء لا ينقسم، ثم إذا مر عليه إلى الجانب الآخر ظهر تألفه من أجزاء لا تتجزأ، ضرورة أن ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم[4].

---

(١) في (ب) ولانهما بدلاً من (ولأنه)
(٢) في (ب) يجرى بدلاً من (تجوز) وهو تحريف
(٣) في (ب) اذا جوزناه بدلاً من (جوزاه)
(٤) سقط من (ب) لفظ (غير منقسم)

الرابع: أنه برهن أقليدس[1] على أن الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغر ما يمكن من الزوايا، فبالضرورة لا يقبل الانقسام، وإلا لكان نصفها أصغر منه، فذلك الأمر الغير المنقسم، إما جوهر أو حال فيه، وفيه المطلوب. والحكماء يزعمون أن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان، كالبياض في الجسم. والنقطة إنما تحل في الخط من حيث أنها نهاية له[2] لا سارية فيه، وكذا الخط في السطح، والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان. والحق أن حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهر بهما ضروري. والقول بأن موضع التماس منقسم بالفرض يخالف قواعدهم، لأن معناه صحة فرض شيء غير شيء، وهذا في النقطة محال، إذ به يصير خطاً أو سطحاً مستوياً ضرورة الانطباق على السطح المستوى، وعند زوال التماس من ذلك الموضع إلى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الأضلاع، على أن النقطة عندهم إنما هي النهاية للخط فلا توجد في الكرة بالفعل.

«الاحتجاج على أن أجزاء الجسم متناهية»

قال (واحتجوا)

[على تناهي الأجزاء بأنها محصورة بين الطرفين وأن لا تناهيها يستلزم امتناع أن يصل المتحرك إلى غاية ما، وأن يلحق السريع البطيء في زمان متناه. والنقض بالمؤلف من ثمانية أجزاء مثلاً، ثم إذا نسب إلى الأجسام المتناهية المقادير يثبت

---

(١) أقليدس: من أشهر رياضيي اليونان وجد قبل المسيح بعدة قرون، ترجم عنه العرب كتباً رياضية غاية في النفع. نقل كتابه في الرياضة حنين بن اسحاق فجاء العلامة ثابت بن قرة في حوالي سنة ٢١١ هـ فنقحه وهذبه وسهل مصاعبه. قال العلامة الشهرستاني: إنه أول من تكلم في الرياضيات وأفردها علماً نافعاً في العلوم منقحاً للخاطر ملقحاً للفكرة وكتابه معروف باسمه. ومن قوله: الخط هندسة روحانية ظهرت بآلة جسمانية.
راجع دائرة معارف القرن العشرين ج ١ ص ٤٣٣.

(٢) سقط من (ب) لفظ (له)

تناهي أجزائها، لأن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، لأنه بحسبها، والتداخل محال كما أن الطفرة خيال].

احتج القائلون بالجزء على أن أجزاء الجسم متناهية نفياً لقول النظام لوجوه:

الأول: أنها محصورة بين حاصرين، فكل ما هو كذلك عدداً كان أو مقداراً فهو متناه بالضرورة.

الثاني: أن لا تناهي الأجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك إلى غاية ما في المسافة لتوقفه على قطع نصفها، ونصف نصفها، وهلم جرا إلى ما لا يتناهى، وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان، وقد يعبر عن هذا الوجه بأنه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه، وتقرر بأن عدم تناهي أجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي أجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي أجزاء الزمان المنطبق على الحركة.

الثالث: أنه يستلزم امتناع لحوق السريع بالبطيء إذ ابتداء الحركة بعده لأنه إذا قطع جزءاً فالبطيء أيضاً قطع جزءاً إذ لا أقل منه ضرورة، ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان[1]، وإنما اعتبر البطيء دون الواقف مع أنه كذلك لأنه

---

(١) البرهان هو الحجة الفاصلة البينة يقال: برهن يبرهن برهنة إذا جاء بحجة قاطعة لرد الخصم، وبرهن بمعنى بين، وبرهن عليه أقام الحجة وفي الحديث «الصدق برهان».

والبرهان عند الفلاسفة: هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات (تعريفات الجرجاني)

وقال ابن سينا: البرهان قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني (النجاه ص ١٠٣) والحد الأوسط في هذا القياس لا بد من أن يكون علة نسبة الأكبر إلى الأصغر فإذا أعطاك علة اجتماع طرفي النتيجة في الذهن فقد سمي برهان الآن، وإذا أعطاك علة اجتماع طرفي النتيجة في الذهن والوجود معاً سمي برهان اللم.

قال ابن سينا: البرهان المطلق هو برهان اللم وبرهان الان اما برهان اللم فهو الذي ليس إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى تكون فائدته أن القول لم يجب التصديق به بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود.

راجع النجاة ص ١٠٣

واما برهان الان فهو الذي يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها لا غير (النجاة ص ١٠٤)

حينئذ يكون ذكر السرعة لغواً، ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما، ووصوله إلى غاية ما، ولا يخفى أن هذا الوجه جار فيما إذا كانت الأجزاء متناهية، وأن الوجوه الثلاثة إنما تنتهض على من يقول بلا تناهي الأجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم، وفيما بين كل طرفين من أطرافه، وجهتين من جهاته، وأما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الأطراف والجهات فلا إلا بين تناهي عدد الامتدادات.

الرابع: إنا نفرض اجتماع ثمانية من الأجزاء بحيث يصير المركب منها طويلاً، عريضاً، عميقاً، منقسماً، في الأقطار الثلاثة، متقاطعاً امتداداته على الزوايا القائمة، فبالضرورة يكون جسماً مع تناهي أجزائه، ثم إذا حاولنا بيان تناهي أجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه إلى حجمه، فكانت نسبة متناه إلى متناه، لأن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، إذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازدياداً، وانتقاصاً، فلو كانت الأجزاء غير متناهية، كانت نسبة المتناهي إلى المتناهي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، وهو محال.

فإن قيل: مذهب النظام أن الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد، وإنما يكون في ضمن الجسم، وكل جسم، فمن جواهر غير متناهية.

قلنا: نفرض الكلام في ثمانية أجزاء من الجسم.

الخامس: أنه لو كان الحجم والمقدار بحسب الأجزاء، فلو كانت الأجزاء غير متناهية، لزم في كل جسم أن يكون غير متناهي الحجم، واللازم ظاهر البطلان، والمشهور عن القائلين بلا تناهي الأجزاء في التفصي عن حديث زيادة الحجم، ولحوق السريع البطيء أمران: أحدهما القول بالتداخل، وهو أن ينفذ أحد الجزئين في الآخر ويلاقيه بأسره، بحيث يصير حيزاهما واحداً، وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الأجزاء، فلا يلزم من عدم تناهي الأجزاء أن يكون الحجم غير متناه، ولا أن يكون بإزاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان، ليلزم عدم تناهيهما.

وثانيهما: القول بالطفرة[1]، وهو أن يترك المتحرك حداً من المسافة، ويحصل في حد آخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما، وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لأجزائه وحينئذ لا يلزم امتناع أن يصل المتحرك إلى غاية ما أو يلحق السريع البطيء، وكلا الأمرين باطل بالضرورة. أما التداخل فلأن حاصله تساوى الكل، والجزء في العظم، وأما الطفرة فلأن معناها يؤول إلى قطع مسافة ما، من غير حركة فيها، وقطع لأجزائها، ومن الشواهد الحسية لبطلانها أنا نمد القلم فيحصل خط أسود، من غير أن يبقى في خلاله أجزاء بيض، وليس ذلك لفرط اختلاط الأجزاء البيض بالسود، بحيث لا يمتاز عند الحس لأن الأجزاء المحسوسة[2]أقل من المطفور عنها بكثير، بل لا نسبة لها إليها؛ لكونها غير متناهية، فينبغي أن يقع الإحساس بالبيض، وقد يستدل على نفي التداخل بأنه إن كان بالأسر بمعنى أن يلاقي الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزاهما[3] واحداً لم يكن الوسطاني حاجباً للطرفين عن التماس، وبقي[4] الإشكال بالنظر إلى الأجزاء المتماسة، بل لو وقع ذلك في جميع الأجزاء لم يحصل هناك حجم، وتأليف، وامتداد في الجهات، فلم يحصل الجسم، وإن كان لا بالأسر، وذلك بأن يلاقي الجزء الجزء، ويداخله بشيء دون شيء لزم التجزيء، ولو بالفرض مع بقاء الإشكال بحاله. واعلم أن النَّظَّام لم يقل بتأليف الجسم من أجزاء غير متناهية، لكنه لما قال بالجزء، ونظر في أدلة نفيه، سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس، كتفكك الرحى ونحوه، اضطر إلى الحكم بأن كل جزء فهو قابل للانقسام لا إلى نهاية، ولما كان من مذهبه أن حصول الأقسام من لوازم قبول الانقسام، لزمه القول

---

(١) الطفرة: قال ابن حزم في كتابه الفصل: نسب قوم من المتكلمين الى ابراهيم النظام أنه قال: إن المار على سطح الجسم يسير من مكان الى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا المار ولا مر عليها ولا حاذاها ولا حل فيها. وهذا عين المحال والتخليط إلا إن كان هذا على حد قوله في أن ليس في العالم الا جسم حاشا الحركة فقط. فانه وان كان قد أخطأ في القصة فكلامه الذي ذكرنا خارج عليه خروجاً صحيحاً لأن هذا الذي ذكرنا ليس موجوداً البتة إلا في حاسة البصر فقط. راجع ما كتبه ابن حزم في هذا الموضوع ودائرة المعارف للقرن العشرين ص ٧٥١ ج ٥

(١) في (ب) الممشوقة بدلاً من (المحسوسة)

(٣) في (ب) جزآهما بدلاً من (حيزاهما).

(٤) في (ب) وبقى بدلاً من (ونفى)

بلا تناهي الأجزاء، فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء إلى الطفرة، فاستمر التشنيع بطفرة النظام، وتفكك رحى أهل الكلام.

فإن قيل: المذكور في كتب المعتزلة أن الجسم عند النظام مركب من اللون، والطعم، والرائحة، ونحو ذلك من الأعراض.

قلنا: نعم إلا أن هذه عنده جواهر لا أعراض، وتحقيق ذلك على ما لخصناه من كتبهم أن مثل الأكوان، والاعتقادات، والآلام، واللذات، وما أشبه ذلك أعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً، وأما الألوان، والأضواء، والطعوم، والروائح، والأصوات والكيفيات الملموسة، من الحرارة، والبرودة، وغيرها، فعند النظام جواهر بل أجسام، حتى صرح بأن كلاً من ذلك جسم لطيف من جواهر متجمعة، ثم إن تلك الأجسام اللطيفة إذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد. وأما الروح فجسم لطيف هي[1] شيء واحد. والحيوان كله من جنس واحد، وعند الجمهور كلها[2] أعراض. إلا أن الجسم عند ضرار بن[3] عمرو، والحسين النجار[4] مجموع من تلك الأعراض، وعند الآخرين جواهر مجتمعة، تحلها تلك الأعراض فما وقع في المواقف من أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافاً للنظام، والنجار ليس على ما ينبغي، والصواب مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن أن يقال: الكلام فيما هو جسم اتفاقاً. أعني المتحيز الذي له الأبعاد الثلاثة، والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو

(١) في (ب) هو بدلاً من (هي)

(٢) في (ب) كل ذلك بدلاً من (كلها)

(٣) سبق الترجمة له في كلمة (وافية)

(٤) هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي أبو عبد الله: رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، واليه نسبتها كان حائكاً وقيل: كان يعمل الموازين من أهل قم وهو من متكلمي «المجبرة» وله مع النظام عدة مناظرات والنجارية يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد وفي الوعد والوعيد وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية وهم ثلاث فرق «البرغوثية» و«الزعفرانية» و«المستدركة» له كتب منها البدل في الكلام، والمخلوق، واثبات الرسل، والقضاء والقدر، والثواب والعقاب وغير ذلك.

راجع فهرست ابن النديم الفن الثالث من المقالة الخامسة. والباب ٣: ٢١٥ والامتاع والمؤانسة ١: ٥٨ والمقريزي ٢٠: ٣٥٠

ذلك مما هو من قبيل الأعراض في الواقع ، وإن كان هو يسميها جواهر بل أجساماً، فيوافق النجار في المعنى، ويخالف القوم، إلا أن الاحتجاج عليهما بأن العرض لا يقوم بذاته، بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقومه، ولهما بأن الجواهر متماثلة، والأجسام مختلفة، فلا تكون جواهر، ربما لا ينتظم على رأي النظام، حيث يزعم أن كلًّا من تلك الأمور كالسواد مثلاً جسم مؤلف من جواهر متماثلة في نفسها، قائمة بذواتها، وإن لم تكن مماثلة للجواهر الأخر، كالحلاوة، أو الحرارة مثلاً، وبهذا يظهر أن الاحتجاج بأن الأجسام باقية والأعراض غير باقية. لا ينتهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.

وأما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي فلا يتأتى على مذهب المانعين، حتى لو قصد الإلزام تم المرام، والأقرب منع اختلاف الأجسام بحسب الذات، بل بحسب العوارض المستندة إلى إرادة القادر المختار، والاختلاف إنما هو مذهب النظام، وحينئذ يندفع ما ذكر في المواقف من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس[1] الجواهر عن أن يجعل جملة من الأعراض داخلة في حقيقة الجسم، ليكون الاختلاف عائداً إليها، ولا أدري كيف ذهل عما في هذا المخلص من الوقوع في ورطة أخرى. . ؟ هي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء، الذي هو جملة الأعراض الغير[2] الباقية باعتراف هذا القائل، وقد أشار إليه في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله: ولذلك اختلف[3] أن الأعراض لا تبقى[4]، والجواهر باقية يعني لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها كما كانت الأجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة، بل مع جملة من الأعراض، وحينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الأعراض، ولا يخفى أنه كان الأنسب أن يقول: والأجسام باقية، إلا إن أراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد، والجسم[5] الذي هو مجموع جواهر مجتمعة.

(١) في (ب) بتماس بدلاً من (بتجانس)
(٢) سقط من (ب) لفظ (الغير)
(٣) سقط من (ب) (اختلف)
(٤) سقط من (ب) (لاتبقى)
(٥) في (ب) الجواهر بدلاً من (الجسم)

قال (وقطع ما لا يتناهى فيما يتناهى ضلال)

قد يجاب عن إشكال قطع المسافة المعينة بأنه إنما يتوقف على زمان غير متناهي الأجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة، وهو على جزء من المسافة، وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان، لأن المحدود من الحركة والزمان يشتمل على أجزاء غير متناهية، كالجسم المتناهي، وهذا كما أن المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام إلى غير النهاية، ولا يمتنع قطعها في زمان متناه، مع أن قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها، وهلمّ جرا إلى ما لا يتناهى، وذلك لأن كلًّا من الحركة والزمان المحدودين أيضاً قابل للانقسام إلى غير النهاية، ويدفع بأن ما يوجد شيئاً فشيئاً من بداية إلى نهاية، فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة، والقول به ضلال عن طريق الحق، بخلاف قبوله الانقسام إلى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مرّ.

فإن قيل: هذا ليس تمشية[1] لبرهان قطع المسافة، بل رجوعاً إلى برهان المحصور بين حاصرين.

قلنا: نعم إلا أن هذا لما كان فيما له امتداد طولي فقطكالحركة والزمان في غاية الظهور بيِّن به حال الجسم.

«طرق نفي الجوهر الفرد عند الفلاسفة»

قال (وأما الفلاسفة)

[فلهم في نفي الجوهر الفرد[2] طرق منها:

الأول: أن ما منه إلى جهة غير ما منه إلى جهة أخرى فينقسم.

(١) في (ب) بمشبة بدلًا من (تمشية)

(٢) سقط من (ب) لفظ (الفرد)

الثاني: إذا انضم جزء إلى جزء[1] فإما أن يلاقيه بالأسر فلا حجم، فلا مقدار أو لا بالأسر فيلزم الانقسام.

الثالث: إذا تراصت ثلاثة أجزاء فالوسط إن منع الطرفين من التلاقي[2] انقسم، وإلا فلا حجم.

الرابع: أنه إذا أشرقت الشمس على صفحة من الأجزاء، فالوجه المضيء المقابل غير الآخر.

الخامس: إذا وقع جزء على ملتقى جزءين انقسمت الثلاث وذلك بأن يفرض عليه أو يتحرك من جزء إلى آخر، فكونه متحركاً إنما يكون عند الملتقى، أو يفرض خط من أربعة أجزاء فوق الأول جزء، وتحت الرابع جزء، ثم تحركا معاً على السواء، فالتحاذي يكون على الملتقى، أو يفرض خط من خمسة، فوق كل طرف جزء، فيتحركا حتى التقيا، فالثالث يكون على ملتقاهما].

يريد أن أدلة نفي الجزء الذي لا يتجزأ على كثرتها ترجع إلى عدة أصول، يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال، فجعلت بمنزلة الطرق، وأشير في عنوان كل منها إلى وجه الضعف، ومورد المنع، فمنها ما يبتنى على أن تعدد جهات الشيء ونهاياته تستلزم الانقسام في ذاته، وهي وجوه:

الأول: أنه لو وجد الجزء أي الجوهر المتميز الذي لا انقسام فيه أصلاً لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه وأطرافه، لأن ما منه إلى اليمين غير ما منه إلى اليسار، وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال.

الثاني: أنه إذا انضم جزء إلى جزء، فإما أن يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الواحد فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم ومقدار،

(١) في (ب) آخر بدلاً من (جزء)

(٢) سقط من (أ) لفظ (التلاقي)

فلا يحصل جسم أولاً بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام.

الثالث: أنه إذا تماست ثلاثة أجزاء على الترتيب بأن يكون واحد منها بين اثنين، فالوسطاني إما أن يمنع الآخرين عن التلاقي والتماس، فيكون وجهه الذي يلاقي أحدهما غير الذي يلاقي الآخر، فينقسم. وإما أن لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار، وهكذا في الثالث، والرابع، فلا يحصل الحجم.

الرابع: أنا نفرض صفحة من أجزاء لا تتجزأ بحيث يكون له الطول والعرض فقط، فإذا أشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء بها غير الوجه الآخر فينقسم.

الخامس: أنه إذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتقى جزءين آخرين لزم انقسام الثلاثة. أما الملازمة فلأن التماس بينه وبين كل منهما إنما يكون بالبعض أي يكون شيء منه مماساً لشيء من هذا، وشيء آخر مماساً لشيء من ذاك، إذ لو ماس أحدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى، وأما بيان حقيقة اللزوم فبوجوه

(١) أن نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى.

(٢) أن يتحرك من جزء إلى جزء فاتصافه بالحركة إنما يكون عند كونه على الملتقى لا على الأول، إذ لم تبتدأ الحركة ولا على الثاني إذ قد انقطعت.

(٣) أن نفرض خطاً من أربعة أجزاء فوق الأول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء، أي تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطء ويكون ابتداؤهما معاً، فبالضرورة تتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث. أي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته.

(٤) أن نفرض خطاً من خمسة أجزاء فوق الأول جزء، وفوق الخامس جزء، ثم أخذا معاً في حركة على السواء إلى حد الالتقاء، فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط، أعني الجزء الثالث، فيكون هو على ملتقاهما من تحت، ولا يخفى أن هذه

البيانات إنما تتم على من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد، ثم حركته على الإطلاق، ثم حركته على الأنحاء المخصوصة المؤدية إلى المحال. وأما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من أن الوجوه المذكورة إنما تدل على الانقسام بالوهم[1]، ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع إلى مذهب ديموقراطيس.

(١) يطلق الوهم على كل خطأ في الإدراك أو الحكم أو الاستدلال شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي وإن وقوع المرء فيه ناشيء عن انخداعه بالظواهر تقول: أوهام الحواس.
والوهم: بوجه خاص مقابل اللهلوسة. وهو تمثل حسي كاذب ناشيء عن كيفية تأويل الادراك لا عن معطيات الاحساس، كمن ينظر الى الخشبة الطافية فوق الماء فيحسبها غريقاً، أو الى الحشرة الصغيرة الطائرة بالقرب من عينيه فيحسبها طيراً كبيراً. والوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى، والقياس المركب منها يسمى سفسطة. «راجع تعريفات الجرجاني»

تفاوت الحركتين دليل على نفي الجزء الذي لا يتجزأ

قوله (ومنها)

[ما يبتنى على أن ليس البطء لتحلل السكنات إما لاستحالته في نفسه أو لتأديه إلى ما هو ظاهر الانتفاء من تفكك المتصلات، وانفكاك المتلازمات، ويقرر ذلك في صور:

أحدها: حركة طرفي الرحى.

الثاني: حركة الفرجار ذي الشعب الثلاث.

الثالث: حركة عقب الإنسان وأطرافه حين يدور على نفسه.

الرابع: حركة المنطقة والمدارات التي تقرب القطب.

الخامس: حركة الشمس، وظل الشجر.

السادس: حركة الدلو المشدود[1] على طرف حبل مشدود[2] طرفه الآخر في وسط البئر قد جعل فيه كلاّب يمد به الحبل. فالدلو تقطع مسافة البئر حين ما تقطع الكلاب نصفها].

أي ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزأ ما يبتنى على أن تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل[3] سكنات بين أجزاء الحركة البطيئة، إما لكونه مستحيلاً في نفسه بما ذكر عليه من الدليل، وإما لاستلزامه أمراً معلوم

(١) في (ب) الممدود بدلاً من (المسدود)

(٢) في (ب) الممدود بدلاً من (المسدود)

(٣) في (أ) لتحلل بدلاً من (لتخلل) بالخاء

الانتفاء قطعاً، كتفكك أجزاء الجسم[1] الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة، ثم التئامها، وكتخلف المعلول عن العلة أو تحققه بدونها حيناً فحيناً، بيان ذلك أنا نجد المتوافقَين في الأخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة، فيحكم بأن الذى قطع مسافة أطول أسرع حركة، والآخر أبطأ، فلو كانت المسافة من أجزاء لا تتجزأ، فعند قطع السريع جزءاً إما أن يقطع البطيء جزءاً فيه[2] فيتساويان أو أكثر، فأبعد أو أقل، فينقسم الجزء، فلم يبق إلا أن يكون له في خلال حركاته سكنات، ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين، بل مقرراً أعرضنا عنه إلى ما يكون تخلل[3] السكنات فيه مستلزماً لما هو معلوم الانتفاء، كتفكك أجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام، كالحجر أو الذي لو تفككت أجزاؤه لتناثرت كالفرجار، أو كان له شعور بذلك، بل تبطل حبوته[4] وحركته عند الأكثرين كالإنسان، أو الذي ذهب جمع من العقلاء إلى امتناع تفككه كالفلك[5]، وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل، ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو إلى العلو، مع سكون حبل الكلاب، فيما إذا فرضنا بئراً عمقها مائة ذراع مثلاً، وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً، وعلى طرفه الآخر

---

(١) في (ب) القسم بدلاً من (الجسم) وهو تحريف

(٢) سقط من (أ) لفظ (فيه)

(٣) في (أ)تحلل بدلاً من (تخلل)

(٤) في (ب) حياته بدلاً من (حبوته).

(٥) يعد علم الفلك من أقدم العلوم. فقد نظم قدماء المصريين تقويمهم برصد مواقع النجوم منذ أربعة آلاف عام ومنذ حوالي ثلاثة آلاف عام عرف البابليون طريقة التنبؤ بالخسوف والكسوف، وينتمي أوائل علماء الفلك الذين نعرف أسماءهم إلى زمرة الفلاسفة الأغريق فحوالي عام خمسمائة قبل الميلاد. عرف «ثيلز» كيف يتنبأ بالخسوف والكسوف، وفي نفس الوقت تقريباً ناقش «فيثاغورس» فكرة كروية الأرض وسباحتها في الفضاء. وحوالي عام ٢٠٠ ق.م قام (اراتوشينس) بقياس حجم الأرض من رصده ارتفاع الشمس في مدينة الاسكندرية في اللحظة التي تتعامد فيها على أسوان وقبل ذلك بما يقرب من خمسين عاما قاس «ارسطا رخوس» بعد الشمس والقمر وآخر علماء الفلك الأغريق المشهورين هو «بطليموس» الذي عاش في الاسكندرية حوالي عام ١٠٠ ق م وقام بتأليف كتاب يصف فيه حركة جميع الاجرام حول الأرض، واشتهرت أفكاره هذه باسم النظام البطليموسي. الخ... راجع الموسوعة الذهبية ج ١٠ ص ١٠٦٤

دلو ثم شددنا كلاً بأعلى طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعاً، وأرسلناه في البئر، بحيث وقع الكلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة، ثم جررناه من البئر، فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الأسفل معاً وكذا انتهاؤهما إلى رأس البئر[1] وقد قطع الدلو مائة ذراع، والكلاب خمسين، مع أن حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو، فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة.

« أدلة هندسية على نفي الجزء الذي لا يتجزأ »

قال (ومنها)

[ما يتعلق بأصول هندسية مبنية على انتفاء الجزء وهي وجوه:

الأول: كل خط يمكن تنصيفه ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم تجزيء الوسطاني.

الثاني: كل خط يمكن أن يعمل عليه مثلث متساوي الأضلاع ولا يتصور في المركب من جزئين إلا بوقوع جزء على ملتقى الجزئين.

الثالث: كل زاوية مستقيمة الخطين تنقسم لا إلى نهاية.

الرابع: إذا ثبت أحد طرفي الخط المستقيم وأدير حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الدائرة، ثم إذا أدير نصفها على قطرها الثابت حصلت الكرة، ووجود الجزء ينفيهما لأنا لو فرضنا محيط الدائرة من أجزاء لا تتجزأ، فإما أن يكون ظواهر الأجزاء كبواطنها، فيلزم تساوي ظاهر المحيط وباطنه أو أكثر فيلزم الانقسام، أو بين الظواهر فرج خلاء لا يسع كلها منها جزءاً فيلزم الانقسام، أو يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن، ولأن المدار الذي يلاصق المنطقة، إما أن يكون بإزاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان، أو أقل فينقسم.

---

(١) سقط من (أ) ما بين القوسين.

الخامس: مربع وتر القائمة لمجموع مربعي الضلعين المحيطين بها. فإذا فرضنا كل ضلع عشرة أجزاء كان الوتر أكثر من أربعة عشر، وأقل من خمسة عشر، لكونه جذر مائتين.

السادس: خط من جزءين فوق أحدهما جزء فهناك قائمة وترها فوق الاثنين، ودون الثلاثة، وإلا لزم كون وتر القائمة مساوية لكل من الضلعين أو لمجموعهما.

السابع: مربع من انضمام أربعة خطوط كل منها من أربعة أجزاء، فالقطر إن كان منضم الأجزاء كان أربعة أجزاء مثل الضلع وهو محال. وإن كان مع خلاء بقدر الجزء كانت سبعة أجزاء مثل الضلعين وهو أيضاً محال أو أقل فيلزم الانقسام].

أي ومن تلك الطرق ما يبتنى على أصول هندسية لا سبيل إلى إثباتها، إلا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب إقليدس، ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جداً، ولنذكر عدة منها:

الأول: أنه يمكن لنا[1] أن نعمل على كل خط شيئاً مثلثاً متساوي الأضلاع، ولا يتصور ذلك[2] في الخط المركب من جزئين إلا بأن يقع جزء على ملتقى الجزءين، وقد عرفت أنه يوجب انقسام الثلاثة.

الثاني: أن كل زاوية فإنه يمكن تنصيفها فيلزم تجزيء الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية.

الثالث: أن كل خط، فإنه يمكن تنصيفه، ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط، وقد بين ذلك في الهندسة بأن يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الأضلاع، ثم تنصف الزاوية التي يؤثرها ذلك الخط بخط واصل منها إليه، فتكون على منتصفه، وبين منتصف الزاوية بأن يجعل خطاها متساويين، ثم يوصل بين طرفيهما بخط يكون وتراً لها، ويعمل عليه من الطرف الآخر مثلث متساوي الأضلاع، ثم يخرج خط من زاوية المثلث الأول إلى زاوية المثلث الثاني

---

(١) سقط من (ب) لفظ (لنا)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك)

ماراً بالخط الذي هو وتر لهما، فينتصف الزاوية، وبين عمل المثلث المتساوي الأضلاع على الخط بأن يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركز الواحدة منهما، فيتقاطعان لا محالة، فيخرج من كل[1] المركزين خط إلى نقطة تقاطع الدائرتين، ليحصل مثلث متساوي الأضلاع لكونها أنصاف أقطار الدائرتين المتساويتين، هذا ولكن لا سبيل إلى إثبات الدائرة على القائلين[2] بالجزء على ما ستعرفه.

الرابع: إن كلاً من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق. أما الدائرة فلأنا نتخيل على السطح المستوي خطاً مستقيماً متناهياً نثبت أحد طرفيه، ونديره حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول، فيحصل سطح يحيط به مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت، جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك المحيط متساوية، لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أدرناه، ولا نعني بالدائرة إلا ذلك السطح أو الخط المحيط به، وأما الكرة فلأنا إذا أثبتنا قطر الدائرة، أعني الخط الخارج من المركز إلى المحيط في الجهتين، وأدرنا نصف الدائرة على ذلك[3] الخط إلى أن يعود إلى وضعه الأول حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية، ولا نعني بالكرة إلا ذلك الجسم المحاط أو السطح المحيط، ثم إن كلاً من الدائرة والكرة ينافي كون الأجسام والخطوط والسطوح من أجزاء لا تتجزأ، أما الدائرة فلأنها لو كانت من أجزاء لا تتجزأ، فإما أن تكون ظواهر الأجزاء متلاقية كبواطنها أو لا، فعلى الأول إما أن تكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم الجزء، أو لا، فيساوي في المساحة باطن الدائرة، أعني المقعر ظاهرها. أعني (المحدب وهو باطل بالضرورة، وإن شئت فالبرهان، وذلك أنه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي بقرب)[4] المركز، وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الأجسام[5] وبطلانه ضروري، واللزوم

---

(١) سقط من (أ) لفظ (كل)

(٢) في (ب) القابل بدلاً من (القائلين) وهو تحريف

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك)

(٤) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٥) في (ب) الأقسام بدلاً من (الأجسام)

بين لأن التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة، وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة، وبحكم أن بإزاء كل جزء من المحيط جزءاً من المحاط، لأنه لا أصغر من الجزء، ولا فُرَج بين ظواهر الأجزاء.

وعلى الثاني وهو أن تكون ظواهر الأجزاء غير متلاقية، يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقى غير الملاقى، وأيضاً فما بينها من الفرج إن لم يسع كل جزء[1] منها جزءاً لزم انقسام الجزء وإن وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن، والحس يكذبه، وأما الكرة فلأنها لو كانت من أجزاء لا تتجزأ فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي أعظم الدوائر المتوازية على الكرة إما أن يكون بإزاء كل جزء من المنطقة جزء منه، فيلزم تساويهما، وهكذا جميع ما يوازيهما حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر أو أقل من جزء فيلزم انقسام الجزء، إذا تقرر هذا فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائرة أو الكرة لم يصح القول بالجزء، لكن المقدم حق، أو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما، لكن التالي باطل، ولا خفاء في أن ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم، لا يفيد إمكان المفروض[2] فضلاً عن تحققه ولو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط والسطح من أجزاء لا تتجزأ، إذ مع ذلك تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال.

الخامس: برهن اقليدس في شكل العروس على أن كل مثلث قائم الزاوية، فإن مربع وتر زاويته القائمة مساوٍ لمربعي ضلعيها، بمعنى أن الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه، فإذا فرضنا كلاً من الضلعين عشرة مثلاً كان مجموع مربعيهما مائتين، فيكون الضلع الآخر أعني وتر القائمة جذراً لمائتين وهو أكثر من أربعة عشر، لأن مجذورها مائة وستة

---

(١) سقط من (أ) لفظ (جزء)

(٢) الفرض: عند الفقهاء هو الوجوب، وهو ما ثبت بدليل قطعي أو ظني. أما عند الحكماء فهو التجويز العقلي، أي الحكم بجواز الشيء كما في قول ابن سينا: إن الجسم إنما هو جسم.. بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر. «راجع النجاة ص ٣٢٧»
والفرض على نوعين: احدهما انتزاعي وهو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل ولا يكون الواقع مخالفاً للمفروض. وثانيهما اختراعي. وهو اختراع ما ليس بموجود في الشيء أصلاً ويكون الواقع مخالفاً للمفروض. «راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى».

وتسعون، وأقل من خمسة عشر لأن مجذورها مائتان وخمسة وعشرون، وكذا في كل مالا[1] يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطق.

السادس: نفرض خطاً من جزءين، فنضع فوق أحدهما جزءاً، فتحصل زاوية قائمة،. فوترها يجب أن يكون أقل من الثلاثة وأكثر من الاثنين، لما بين إقليدس من أن وتر القائمة أقل من مجموع ضلعيها، وأكثر من كل منهما.

السابع: نفرض مربعاً من أربعة خطوط مستقيمة، مضمومة بعضها إلى البعض، على غاية ما يمكن كل منها من أربعة أجزاء، فقطره خطيحصل من الجزء الأول من الخطالأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع. فإن كانت متلاقية كان القطر مساوياً للضلع، ويبطله شكل العروس، وإن كان بينها فرج ولا تكون إلا ثلاثاً، فإما أن يسع كل جزء[2] منها جزءاً فيكون القطر كالضلعين سبعة أجزاء، وهو باطل بالشكل الجاري، أو أقل فينقسم الجزء، وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية ما يمكن يظهر امتناع أن تقع الفرج فيما بين بعض الأجزاء دون البعض.

قال (ومنها)

[ما يبتنى على مقدمات لا سبيل إلى إثباتها وهي وجوه:

الأول: لو كان الجسم من الجزء لكان ذاتياً له، فيكون بيِّن الثبوت.

ورد بأن ذلك في الأجزاء العقلية وبعد تعقل الماهية.

الثاني: الجزء متناه فيكون متشكلاً، فإن كان ضلعاً[3] انقسم، وإن كان كرة فعند الانضمام يبقى فرج أقل من الجزء.

وردّ بأن ذلك في الأجسام الكرية.

---

(١) في (ب) بزيادة مالا

(٢) سقط من (أ) لفظ (جزء)

(٣) في (ب) مضلعاً بدلاً من (ضلعاً)

الثالث: إذا صار ظل الجسم مثليه كان نصف الظل ظل النصف. ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم الانقسام.

وردّ بأن ذلك فيما له نصف].

أي من تلك الطرق ما يبتنى على مقدمات هي بصدد المنع وهي وجوه:

الأول: لو كان الجسم من أجزاء لا تتجزأ لكان الجزء ذاتياً له، متعقلاً قيل تعقله بين الثبوت له، غير مفتقر إلى البيان، ولا منكراً عند كثير من العقلاء.

وردَّ بأن ذلك إنما هو في الأجزاء العقلية كالأجناس والفصول، ومع ذلك فيشترط تعقل الماهية بحقيقتها، وأما الجزء الخارجي فقد يفتقر إلى البيان، كالهيولي والصورةِ عندكم، وكذا العقل إذا لم تتصور الماهية بحقيقتها، لجوهرية النفس وتجردها.

الثاني: لو وجد الجزء لكان متناهياً ضرورة، وكان متشكلاً كرة أو مضلعاً لأن المحيطة به إما حد واحد أو أكثر، وكل منهما يستلزم الانقسام، أما المضلع فظاهر، وأما الكرة فلأنه لا بد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون منها أقل من الكرة.

وردّ بعد تسليم تشكل الجزء بأن ذلك إنما هو في الأجسام الكرية دون الأجزاء.

الثالث: لا شك أن كل جسم يصير ظله مثليه[1] في وقت ما وحينئذ يكون بالضرورة نصف ظله، (ظل النصف ففي المركب ظن) ظل نصفه، فظل الجسم الذي طوله أجزاء وتر تكون شفعاً له نصف هو ظل[2] نصف ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء.

وردّ بمنع الكلية، وإنما ذلك فيما يكون[3] له نصف.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (مثليه)

(٢) سقط من (أ) لفظ (ظل)

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (يكون)

[قال (ثم إنهم أبطلوا)

كون الجسم من أجزاء لا[1] تتجزأ وهماً لا فعلاً بأنها لما كانت متساوية في الطبع بزعمهم جاز على كلٍّ ما جاز على الكل بحسب الذات، وإن امتنع بعارض تشخص أو غيره].

يشير إلى إبطال ما ذهب إليه ديمقراطيس وجمع من القدماء، من أن ما يشاهد من الأجسام المفردة كالماء مثلاً ليست ببسائط على الإطلاق، بل إنما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع، في غاية الصلابة، غير قابلة للقسمة[2] الانفكاكية، بل الوهمية فقط، وبهذا وبتسميتها أجساماً يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء، وتقريره أن تلك الأجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخرين، وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها، والقسمة الانفكاكية مما لا يجوز على المجموع، فيجوز على كل جزء، إذ لو امتنعت على الجزء نظراً إلى ذاته، لامتنعت على المجموع، ثم إمكان الانفكاك نظراً إلى الذات لا ينافي امتناعه لعارض تشخص أو غيره، من صور نوعية أو غاية صغر أو صلابة، أو عدم آلة قطاعة، أو نحو ذلك. فلا يرد اعتراض الإمام بأن الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال، ومتجردة عند الاتصال، فهي أمور متشخصة، ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (لا)

(٢) القسمة في اللغة اسم من انقسام الشيء، وعند الرياضيين تجزئة الشيء، فإذا أردت ان تقسم عدداً على آخر جزآن الأول بقدر العدد الثاني، ويسمى الأول بالمقسوم والثاني بالمقسوم عليه، والناتج خارج القسمة.

أما عند المنطقيين فالقسمة مرادفة للتقسيم، وهو ارجاع التصور الى أقسامه ولها عندهم وجهان الأول: ارجاع المركب الى أجزائه أو عناصره، ويسمى هذا الارجاع تجزئة أو تحليلاً والثاني ارجاع الكلي الى جزئياته أو انقسام الكلي بحسب الماصدق الى أصناف أو أفراد تندرج تحته، وسبيل ذلك أن يضاف الى ذلك الكلي قيد يخصه فينشأ عن هذه الإضافة مفهوم جديد يسمى قسماً والقسمة الثنائية: هي المثل الأعلى عند أفلاطون مثال ذلك قولنا السياسة علم، والعلم نظري وعملي، والسياسة تدخل في النظري، والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرر والسياسة تدخل في العلم الذي يأمر، وهكذا دواليك حتى يتحدد معنى السياسة. «راجع كتاب السياسة ٢٥٨ ـ ٢٦٧».

وأما اعتراضه بمنع تساوي الأجسام في الماهية، فلا يندفع بأن مبنى الكلام على اعترافهم يكون تلك البسائطمتساوية في الطبع، لأن مراده على ما صرح به في المباحثالمشرقية[1]هو أنهلو ادعى مدع أنها متخالفة بالماهية،وأنه لا يوجد جزآن متحدان في الماهية لم يثبت أن كل جسم قابل للقسمة والانفكاكية، فلم يتم دليل على[2] إثبات الهيولي. لكن لا خفاء في أنه احتمال بعيد لأن الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة، وعلى هذا ينبغي أن يحمل قول من قال إن القسمة بأنواعها تحدث في المقسوم أثنينية تساوي طباع كل واحد طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد، وإلا ففساده واضح، وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الأولية للشيء حركة أو سكوناً، كان أو غيرهما، فيكون أعم من الطبيعة، وفسر أنواع القسمة بما يكون بحسب الفتك[3] والقطع، أو بحسب الوهم. والفرض، أو بحسب اختلاف عرضين قارين، أي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض، أو غير قارين أي ما هو له بالقياس إلى الغير كالتماس والتحاذي، وذلك لأن الانقسام إن تأدى إلى الافتراق فالأول، وإلا فإن كان في مجرد الوهم فالثاني، وإلا فالثالث، وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا قسماً ثالثاً، وإلا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم: إن الجزء ما لا ينقسم لا كسراً ولا قطعاً، ولا وهماً ولا فرضاً، من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين، وذلك للقطع بأن الجسم الذي يتسخن بعضه، أو وقع الضوء على بعضه، أو لاقى ببعضه جسماً آخر، لم يحصل فيه الانفصال بالفعل، وبحسب الخارج ولم يصر جسمين، ثم إذا زال التسخن أو الضوء أو الملاقاة عاد جسماً واحداً. ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير أقساماً غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدوداً، ثم تعود متصلة في نفسها، واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة، وما يقال إنا قاطعون بأن محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم، لكن باعتبار اختلاف العرضين، لا بالنظر إلى ذات الجسم بحيث يعرض له

---

(١) سقط من (ب) لفظ (المشرقية)

(٢) سقط من (أ) لفظ (على)

(٣) في (أ) الفك بدلاً من (الفتك)

انفصال وتميز في الخارج، بل بالفرض العقلي، ولهذا قال في الشفاء، ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض، حتى إذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص، مثل جسم تبيض لا كله فبفرض له بالبياض جزء، إذا زال ذلك البياض زال افتراضه، فما ذكر في شرح[1] الإشارات من أن الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تأد إلى الافتراق يحمل على أنه لأمر في الخارج، وما ذكر في منطق الشفاء من أنه انفصال بالفعل يحمل على فعل الأذهان دون الأعيان

[قال (ثم احتج المشاؤون)

منهم على ثبوت الهيولي بأنه لما لم يكن اتصال الجسم باجتماع الأجزاء، وانفصاله بافتراقها، بل كان في ذاته متصلاً للانفصال، فله امتداد جوهري يتبدل عليه الامتدادات العرضية، كما في الشمعة، وهو المسمى بالصورة، ويمتنع أن يكون هو القابل للانفصال، لأنه لا يبقى معه، بل لا بد معه من قابل للاتصال، والانفصال يبقى معها ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص، وهو المسمى بالهيولي، وتحقيقه أن أول ما يدرك من جوهرية الجسم هوية امتدادية، لا تنتفي بتبدل المقادير، ولا تعقل الجسم دونها، يسمونه اتصالاً بل متصلاً بمعنى الجوهر الذي من شأنه الاتصال بمعنى كونه بحيث يفرض[2] فيه الأبعاد، ولا خفاء في أنها بعينها لا تبقى مع الانفصال بل تزول إلى هويتين اتصاليتين مع بقاء أمر في الحالين هو القابل بالذات للاتصال والانفصال للفرق الضروري، بين أن ينعدم جسم بالكلية، ويحدث جسمان، أو بالعكس، وبين أن ينفصل إلى جسمين أو

---

(١) الاشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله الشهير بابن سينا المتوفي سنة ثمان وعشرين واربعمائة. أورد المنطق في عشرة مناهج والحكمة في عشرة أنماط الأول في الأجسام والعاشر في أسرار الآيات شرحه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفي سنة ست وستمائة أوله أما بعد الحمد لمن يستحق الحمد لذاته وهو شرح طعن فيه بنقض أو معارضة وبالغ في الرد على صاحبه، ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحاً. «راجع كشف الظنون ج ١ ص ٩٤».

(٢) في (ب) يعرض بدلاً من (يفرض)

بالعكس، كماء الجرة يجعل في الكيزان وعكسه، ولا يمتنع توارد المتقابلين عليه، لكونه في نفسه استعداداً محضاً يصير واحداً بوحدة الصورة، ومتعدداً بتعددها، مع بقائها في الحالين، وعلى هذا يندفع إشكالات:

الأول: أن كون الاتصال جوهراً وجزءاً من الجسم ضروري البطلان، بل الاتصال والانفصال عرضيان يتعاقبان على الجسم، وبالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته.

الثاني: أن لا معنى للانفصال إلا انعدام هوية اتصالية إلى هويتين، فلا حاجة إلى قابل باق.

الثالث: لو افتقر الانفصال إلى مادة لتسلسلت المواد.

الرابع: إن الزائل عند الانفصال إن كان هو الاتصال الجوهري الذاتي فقد انعدم الجسم، فلم يكن قابلاً، أو العرضي فلم يفد المطلوب.

الخامس: أن الجسم إذا انفصل إلى جسمين، فإن كانت مادة هذا مادة ذاك كان الواحد بالتشخص موجوداً في حيزين موصوفاً بجسميتين، وإن كانت غيريا[1] فعند الاتصال إن كانتا موجودتين لم يكن الجسم متصلاً بالذات، بل من أجزاء بالفعل، وإلا كان الانفصال إعداماً للجسم بالكلية لا بمجرد الصورة الاتصالية].

لما بطل كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزأ أصلاً، أو تتجزأ وهماً لا فعلاً، متناهية أو غير متناهية، يكون اتصاله باجتماعها، وانفصاله بافتراقها، ثبت أنه متصل في نفسه كما هو عند الحس، قابل للانفصال نظراً إلى ذاته على ما مر، فله امتداد جوهري، تتبدل عليه المقادير المختلفة. أعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات، كالشمعة التي تجعل تارة مدوراً وتارة مكعباً، وتارة صفحة رقيقة إلى غير ذلك. وزعموا أن حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله، بل تدرك في بادىء النظر من الجسم غيره، أعني الجوهر الذي له الامتدادات العرضية الآخذة

---

(١) في (ب) غيره بدلاً من (غيرياً)

في الجهات، فليس هو خارجاً عن حقيقة الجسم بل عند أفلاطون وأشياعه نفس الجسم، ويقبل الانفصال لذاته، وعند أرسطو وأتباعه جزء منه حال في جزء آخر، هو القابل للانفصال، لأن القابل يجب اجتماعه مع المقبول، والاتصال يمتنع أن يبقى مع الانفصال، فلا بد من جوهر قابل للاتصال، والانفصال يبقى منهما، ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص، وهو المسمى بالهيولي. والجوهر الحال بالصورة الجسمية، وتحقيق ذلك أن أول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنها، وحدوث آخر، ولا تعقل حقيقة الجسم دون تعقلها، بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها، وهم يسمونها بالاتصال، والمتصل بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال، ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث تفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة الآخذة في الجهات، وإن كان لفظ الاتصال يطلق على معان أخر عرضية إضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر، وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر، كضلعي الزاوية أو غير إضافية، ككون الشيء بحيث إذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بذاته لأحد قسميه، ونهاية للآخر كالسطح لقسمي الجسم، والخط لقسمي السطح. والنقطة لقسمي الخط، والمتصل بهذا المعنى فصل للكم[1] يميز أحد نوعيه وهو المقدار عن الآخر، وهو العدد، ويقع على الجسم التعليمي لأنه ذو اتصال بهذا المعنى، وعلى الصورة الجسمية، لأنها ذات [اتصال بمعنى الجسم التعليمي، وعلى الجسم الطبيعي بمعنى الصورة الجسمية][2]،

---

(١) الكم في الرياضيات هو المقدار، وهو ما يقبل القياس، وقيل إنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة وقيل: إنه عرض يقبل لذاته القسمة والمساواة واللامساواة والزيادة والنقصان.

والكم: إما متصل وإما منفصل فالمتصل هو الذي يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط (راجع ابن سينا النجاة ص ١٢٦)

فان كانت جميع أجزائه قارة ومجتمعة في الوجود سمي امتداداً وان كانت غير مجتمعة سمي زماناً. والمنفصل هو الذي لا يوجد لأجزائه بالقوة ولا بالفعل حد مشترك كالعدد. وكمية العدد في المنطق ما صدقه. والكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل للكيف، وهو من مقولات العقل الأساسية، والكمي هو المنسوب الى الكم تقول: مذهب اللذات الكمي.

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب)

ثم لاخفاء في أن تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بنفسها[1] عند طريان الانفصال، بل تنعدم ويحدث هويتان أخريان مع القطع بأنه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال أمر واحد، وهو القابل لهما بالذات، للفرق الضروري بين أن ينعدم جسم بكليته، ويحدث جسمان آخران، أو ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث، وبين أن ينفصل جسم فيصير جسمين، أو يتصل جسمان فيصير جسماً واحداً، كماء الجرة يجعل في كيزان، أو ماء الكيزان يجعل في جرة، فذلك أن[2] الأمر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولي، وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد، ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه، مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه، بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه، وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه.

فإن قلت: الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما أنكره المتكلمون، وكثير من الفلاسفة، فكيف يصح دعوى كونها أول ما يدرك من جوهرية الجسم؟ وإنما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية.

قلنا: لا نزاع في ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال، وفي كونه مدركاً بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الأعراض. وإنما النزاع في أنه هل هو في نفس الأمر متصل واحد كما هو عند الحس أم لا؟ وعلى الأول هل هو تمام الجسم أم لا؟ بل يفتقر إلى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال، وأما الامتدادات العرضية، أعني المقادير فهي التي أنكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة. أعني القائلين بأنها أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات، فالسطح للجسم، والخط للسطح، والنقطة للخط.

وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة إشكالات تورد في هذا المقام.

الأول: أن كون الاتصال جوهراً أو جزءاً من الجسم ظاهر البطلان. إذ لا يعقل

---

(١) في (ب) بعينها بدلاً من (بنفسها)
(٢) سقط من (ب) لفظ (أن)

منه إلا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم، إذا تحققتهما كانا عائدين إلى وحدته وكثرته.

وجوابه: أنا لا نعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شأنه الاتصال وامتداد العرضي وكونه ظاهر الآنية للجسم موقوفاً تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل، ولم ينكره أحد إلا ما نسب إلى البعض من كون الجسم محض الأعراض، على أنه أيضاً قائل بأنها عند الاجتماع تصير جوهراً قائماً بنفسه، وإنما النزاع في كونه واحداً في نفس الأمر لا متحصلاً من اجتماع الأجزاء، وفي كونه جزءاً من الجسم لإتمام حقيقته، فهذا هو الذي يثبت بالبرهان. لا يقال: فما ذكره لا يفيد كونه جزءاً لجواز أن تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر، ويكون قبول الانفصال بأن ينعدم، ويحدث هويتان اتصاليتان أخريان. كيف وقد جعلتموها جوهراً قابلاً للأبعاد ومتميزة بالذات، فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها. لأنا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية، وحدوث جسمين، وبين زوال الهوية الاتصالية إلى هويتين، [هي التي شهدت بوجود جزء آخر باق في الحالين، ثم إنهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لتنافي جوهريتها][1]، بل حالة فيه، وقد سبق أن الحال في الشيء أعم من القائم به، لكن الشأن في لزوم كون ذلك الأمر الباقي محلاً للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية، وعبروا عنها بالهوية الاتصالية، وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به.

فإن قيل: نسبة المقبول إلى القابل اختصاص الناعت، وهو معنى الحلول.

قلنا: الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر، الذي شأنه الاتصال مقبولاً وإنما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال.

الثاني: إن الانفصال إنما يفتقر إلى محل باق لو كان وجودياً وهو ممنوع، بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله[2].

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٢) سقط من (ب) لفظ (وزواله)

والجواب: أنه ليس عدم الاتصال مطلقاً، بل عما من شأنه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال إلى اتصالين، أي زوال هوية اتصالية، وحدوث هويتين اتصاليتين، فلا بد من أمر قابل للاتصال تارة. وللاتصالين أخرى.

الثالث: لو كان قبول الانفصال محوجاً إلى المادة لاحتاجت المادة إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ضرورة قبولها الانفصال.

وجوابه: إن المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلاً بذاته، كالصورة والجسم وليست الهيولي كذلك، وتحقيقه أن ما يكون متصلاً في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال، فيفتقر إلى أمر لا يكون متصلاً في ذاته وإلا منفصلاً، بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين يصير واحداً متصلاً بعروض الوحدة والاتصال ومتعدداً منفصلاً بعروض الكثرة[1] والانفصال من غير افتقار إلى أمر آخر.

الرابع: إن كون الاتصال جزءاً من الجسم ينافي كون الجسم قابلاً للاتصال والانفصال، لأن الأول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال، والثاني يستلزم بقاء عنده ضرورة[2] اجتماع القابل مع المقبول، فحينئذ يتوجه أن يقال لو كان الاتصال جزءاً لم يكن الجسم قابلاً للانفصال، وقد قلتم ببطلان اللازم، أو يقال لو كان الجسم قابلاً له[3] لم يكن الاتصال جزءاً، وقد قلتم بحقية الملزوم، وهكذا في الجانب الآخر لا يقال الاتصال يطلق بالإشراك أو المجاز، على امتداد جوهري،

---

(١) الكثرة ضد الوحدة، واللفظان متقابلان ومتضايفان، لأنك لا تفهم أحدهما دون نسبته الى الآخر والدليل على ذلك أنك تعرف الواحد بقولك: إنه الشيء الذي يقبل الانقسام الى وحدات مختلفة والواحد بالعدد إما أن يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع وإما ان لا يكون (راجع ابن سينا النجاة ٣٦٥) والكثير يكون كثيراً على الاطلاق وهو العدد المقابل للواحد. ومذهب الكثرة هو القول أن موجودات العالم ليست مجرد أعراض أو ظواهر لحقيقة واحدة مطلقة وإنما هي جواهر شخصية كثيرة مستقلة بعضها عن بعض ولكل منها صفات تخصه بخلاف مذهب الواحدية التي يقرر أن جميع أشياء هذا العالم ترجع الى حقيقة واحدة، ولا يجوز التعدد.

(٢) سقط من (ب) لفظ (ضرورة)

(٣) سقط من (أ) لفظ (له)

هو الجزء وليس بزايل عن الجسم، بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم، وليس بجزء له، بل كمية عارضة.

لأنا نقول: الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال إن كان هو الأول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ[1]، فيبطل قولكم في إثبات الهيولي: أن الجسم قابل للاتصال والانفصال، وإن كان هو الثاني لم ينعدم الجسم بانعدامه، فلم يمتنع كونه قابلاً للانفصال بذاته من غير افتقار إلى الهيولي، لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية، فزواله بزوالها، لأنا نقول: الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم، واللازم امتداد ما، وليس بزائل، كما يرى في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها، لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لأنا نقول هذا لا يضر بالمقصود، بل يفيده لأن ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري، ويطرأ آخران هو المعنى بالهيولي ولذا قالوا: كما تتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصورة على جوهر باق هو المادة، بل الجواب: أن ليس معنى قبول الجسم للانفصال أنه بعينه ومع بقائه بجميع أجزائه يقبله، بل إن فيه جزءاً باقياً بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذي يقابله، أما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة، وبين انفصاله إلى مياه جمة، وأما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال هذا.

والإنصاف أن انفصال الماء إلى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر، وأن الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته، وإن تبدل في هويته لا جزء منها هو الهيولي.

الخامس: أن الجسم الواحد إذا انفصل إلى جسمين، فإما أن تكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها، وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم أن يكون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفاً بجسميتين، وإما غيرها وحينئذ إما أن تكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشمل الجسم على أجزاء بالفعل، بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام، بل يتألف من أجسام لا تتناهى، ضرورة أن

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (حينئذ)

كل مادة تستدعي صورة على حدة، أو غير موجودتين، فيلـزم أن يكون انفصـال الجسم انعداماً له بالكلية لا بمجرد صورته الاتصالية، وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال، أعني بقاء أمر قابل للاتصال والانفصال.

وجوابه: أن المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحـدة الاتصـال. والآن بصفة التعدد لتعدده، ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها إلى مادة أخرى لما سبق من أنها استعداد محض ليس بمتصل، واحد في نفسه، كما ليس بمتعدد، وإنما يفرض له ذلك ببقاء[1] تبعاً للصورة، فمناظر هذا الإشكال وإن أطنب فيه الإمام الرازي[2] راجع إلى الثالث، وههنا إشكال آخر، وهو أن المطلوب ثبوت المادة لكل جسم، وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي، كالفلك. إذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابـلاً في الخـارج، وسيجيء جوابه في فروع الهيولي.

[قال (وذهب الاشراقيون)

إلى أن الجسم واحد في ذاته لا تركيب فيه أصلاً، وإنما الهيولي اسم له من حيث تبدل الهيئات عليه، ويحصل الأنواع منه، وزعموا أن الاتصال بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه عرض، وبمعنى الأمر الذي شأنه قبـول الأبعـاد، والامتداد في الجهات قائم بنفسه، متميز بذاته هو الجسم ليس إلا، وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل أبعاد الشمعة إنما هو نفس المقدار المستحفظة بتعاقب الخصوصيات، وكيف يتصور اختلاف طبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية علـى

---

(١) سقط من (أ) كلمة (ببقاء)

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين أبو عبد الله. فخر الدين الرازي الامام المفسر أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائـل، وهو قـرشي النسب أصله من طبرستـان مولـده في الري عام ٥٤٤هـ ويقال له «ابن خطيب الري» رحل الى خوارزم وما وراء النهر وتـوفي في هراه عـام٦٠٦هـ من تصانيفـه (مفاتيـح الغيب) وشرح أسمـاء الله الحسنى، ومعالم أصـول الدين، ومحصـل أفكار المتقـدمين والمتأخـرين من العلماء والحكمـاء والمتكلمين. وغير ذلـك كثيـر. راجع طبقات الاطباء ط: ٢٣ ومفتاح السعادة ١ : ٤٤٥

أنه لو كان هناك امتدادان جوهري وعرضي، فإما أن يتفاوتا فيكون البعض من أحد[1] الامتدادين لا في مادة أو يستويا فيرتفع الامتياز].

هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق أفلاطون، وما له من الكشف[2] والعيان على طريقة أرسطو وما له من البحث والبرهان، ذهبوا إلى أن الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه أصلاً، لا من أجزاء لا تتجزأ، ولا من الصورة والهيولي بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه، أعني ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولاً، وعرضاً، وعمقاً، مثلاً المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الأشكال، وإنما يتغير ذهاب آحاد المقادير في الجهات، فيزيد الطول على ما كان، وينقص العرض أو بالعكس، وكذا العمق، وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى. أعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقدارين، فلا يمتنع قبوله إياه مع بقائه بذاته، ومنشأ الغلط إطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والأجسام المتشاركة في الجسمية، إنما تختلف في المقادير المخصوصة[3] التي هي بإزاء الجسميات[4] المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بإزاء الجسم المطلق، ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه، ومن

---

(١) سقط من (أ) لفظ (أجد)

(٢) الكشف في اللغة: رفع الحجاب وفي الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور العقلية وجوداً وشهوداً (راجع تعريفات الجرجاني) وقد بين القدماء أن الكشف عن الأمور الغيبية يتم بطريقين أحدهما طريق الالهام والحدس. وهو ذاتي والآخر طريق الوحي، وهو خارجي طارىء أما الالهام فهو العلم الذي يقع في القلب بطريق الفيض من غير استدلال ولا نظر بل بنور يقذفه الله في الصدر (راجع الغزالي المنقذ من الضلال)

(٣) سقط من (ب) لفظ (المخصوصة)

(٤) الجسم في بادىء النظر هو هذا الجوهر الممتد القابل للأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه، فالامتداد وعدم التداخل هما إذن المعنيان المقومان للجسم. والجسماني: هو المنسوب الى الجسم، والجسمانية: هي المادية والجسيمات: هي الأجسام الصغيرة أطلق هذا اللفظ في القرنين السابع عشر والثامن عشر على الذرات والجواهر الفردة ثم اطلق في أيامنا هذه على العناصر الصغيرة المحسوسة مثل جسيمات اللمس. وفلسفة الجسيمات نظرية طبيعية تحاول تفسير بعض الظواهر الطبيعية بتجمع بعض الجزئيات غير المرئية.

حيث حصول الأنواع المختلفة منه يسمى هيولي، كما تسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه صوراً، وإعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة في إثبات الهيولي بوجوه:

الأول: أنه إن أريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للأبعاد، فلا نسلم أنه غير الجسم بالامتداد[1] والاتصال[2]، وإن أريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين، فلا نسلم أنه جوهر بل عرض، ودعوى كونه جزءاً من حقيقة الجسم، وأول ما يدرك من جوهريته غير مسموعة، والتمسك بأن في الشمعة امتداداً باقياً مع تبدل المقادير عليه ضعيف، لأن ذلك هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته، من غير ثبوت أمر سوى الخصوصيات، كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الأشكال مع القطع بأنه عارض.

وبالجملة، فلا نسلم أن فيها امتداداً معيناً ثابتاً لا يتغير أصلاً[3].

فإن قيل: نعني به ذلك الأمر الذي لم ينعدم عند تبدل الأشكال والمقادير، وانعدم عند انفصال الشمعة إلى الشمعتين.

قلنا: هو ما يقابل الانفصال من اتصال الأجزاء المفروضة[4] بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه.

وحاصل الكلام، أنا لا نسلم أن الاتصال، والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال، ويزول بطريانه جوهر، وجزء من الجسم، بل لا يعقل منه إلا أمر لا قوام له بنفسه، ولا غنى له عن الموضوع، فلا يكون إلا عرضاً، غايته أنه لازم للجسم، فعند زواله إلى اتصالين، يصير الجسم جسمين، حتى لو أمكن زواله لا إلى اتصالين، انعدم الجسم بالكلية، وأما بمعنى الأمر الذي شأنه الامتداد في الجهات وصحة فرض الأبعاد. فلا نسلم أنه غير الجسم، كيف ولا يعقل منه إلا أمر قائم

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بالامتداد)

(٢) سقط من (ب) لفظ (والاتصال)

(٣) سقط من (ب) لفظ (أصلاً)

(٤) في (أ) المعينة بدلاً من (المفروضة)

بنفسه، متميز بذاته مستغن في قوامه عن المحل؟ والتعبير عنه بالهوية[1] الاتصالية أو المتصل بالذات، أو نحو ذلك من العبارات لا يفيد.

الثاني: أن الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض أفراده أو أصنافه جوهراً والبعض عرضاً، وإن وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك. فلا نسلّم أن في المتميز جوهراً غير نفس الجسم.

الثالث: أنه لو كان في الجسم امتدادان أحدهما جوهري، والآخر عرضي، فإن فضل أحدهما على الآخر وقع القدر الذي به التفاضل لا في مادة وهو محال، إذ لا عرض بدون الموضوع، ولا صورة بدون الهيولي.

وبالجملة لا حال بدون المحل، وإن لم يفضل بل تساويا في جميع الأقطار ارتفع الامتياز والأثنينية، لأن امتياز أفراد الطبيعة الواحدة الحالة إنما يكون بحسب المحل، وهذا مدفوع بأنهما متميزان بالحقيقة مع أن محل العرضي هو الجوهري أو الجسم، ومحل الجوهري هو المادة وإن أريد عدم الامتياز في الحس فلا ضير.

[قال (وقد يستدل)

على نفي الهيولي بأنها إن لم تتحيز لم تصلح محلاً لما له اختصاص بالحيز، وإن تحيزت فإما بالاستقلال فكان مثل الجسمية، فلم يجامعها، ولم يكن بالمحلية أولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة أو تسلسل المواد. وإما بالتبعية، فكانت صفة للجسمية حالة فيها. ويجاب بأن عدم الاستقلال لا يلزم أن يكون بحلولها بل

---

(١) اسم الهوية ليس عربياً في أصله وإنما اضطر إليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف (هو) في قولهم زيد هو إنسان أوحيوان. (راجع ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة ص ٥٥٧) وللهوية عند القدماء عدة معان وهي التشخص والشخص نفسه والوجود الخارجي قالوا ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتاً وباعتبار تشخصه يسمى هوية وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية (راجع كليات أبي البقاء) وفلسفة الهوية تطلق على مذهب شيلينغ القائل بوحدة الطبيعة والفكر ووحدة المثل والواقع وكل فلسفة لا تفرق بين المادة والروح ولا بين الذات والموضوع فهي فلسفة من هذا القبيل لأنها تجمع بينهما في وحدة لا تنفصل وترجعهما الى شيء واحد هو المطلق (راجع المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٥٣٢).

قد يكون بالحلول فيها، على أن الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل].

إشارة إلى معارضة أوردها الإمام تقريرها أنه لو وجدت الهيولي، فإما أن تكون متحيزة أو لا وكلاهما محال. أما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز أصلا، ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلاً للأجسام، وأما الأول فلأن تحيزها إما أن يكون بطريق الاستقلال أو التبعية، ويلزم على الأول أن تكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في أخص صفات النفس، أعني التحيز بالذات فيمتنع [أن يجتمعا][1] لاستحالة اجتماع المثلين، وأن يختص إحداهما بالمحلية والأخرى بالحالية، لأن حكم الأمثال واحد، وأن تختص الجسمية بالافتقار إلى المدة، بل يجب إما استغناؤهما فلا تكون الجسمية حالة في مادة أو افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل، ويلزم على الثاني أن تكون المادة صفة للجسمية، حالة فيها دون العكس، لأن معنى الحلول[2] التبعية في التحيز، ولأنه لو جاز العكس لجاز أن يقال الجسم صفة للون حال فيه.

والجواب: أن عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها، لجواز أن يكون ذلك باعتبار أن حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها، ولا نسلم أن كل ما يكون تحيزه مشروطاً بشيء كان هو وصفاً لذلك الشيء حالا فيه، بل ربما يكون بالعكس، على أن الاشتراك في التحيز[3] بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما،

---

(١) سقط من (ب) ما بين القوسين.

(٢) الحلول السرياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الاشارة الى أحدهما إشارة الى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاً والمسري فيه محلاً. والحلول الجواري: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر كحلول الماء في الكوز. (راجع تعريفات الجرجاني)

(٣) التحيز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث وهذا وإن كان في نفسه صحيحاً باعتبار ترادف الحيز والمكان لكن الأولى أن يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطلقاً سواء اعتبر ترادفهما أم لا.

والمتحيز هو الحاصل في الخبر وبعبارة أخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية فعند المتكلمين لا جوهر الا المتحيز بالذات أي القابل للإشارة بالذات وأما العرض فمتحيز بالتبع =

إذ لا نسلم أن ذلك أخص صفات النفس. ولو سلّم فالمتماثلان إنما يتساويان في لوازم الماهية، لا في كل لازم لجواز أن يكون عائداً إلى العوارض].

---

* وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزاً بالذات وقد لا يكون متحيزاً أصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الأمور العامة ومبحث الجوهر والعرض قال صاحب المحاكمات المتحيز ثلاثة أقسام إما ان يكون متحيزاً بالاستقلال كالصورة والجسم وإما أن يكون متحيزاً بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض أو على سبيل حلول الغير فيه كالهبوط فإنه متميز بشرط حلول الصورة فيها. (راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ٤٢)

المبحث الرابع

[قال (المبحث الرابع في تفاريع المذاهب)

أما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في أنه هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها، وفي أنه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزءين، وفي أنه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة، وفي أنه هل له شكل، واختلف المثبتون فقيل شبه الكرة، وقيل المثلث، وقيل المربع، أي المكعب، ليكن كونه محفوفاً بجواهر ستة، واتفقوا على أنه لاحظ له في الطول والعرض، إلا ما نسب إلى الصالحي، وابن الراوندي. أما ما نقل من الاتفاق على أن له خطاً من المساحة[1]. فمبني على[2] أنها اسم للتحيز والجرم الموجب للتكاثف بانضمام الأمثال على أن المنقول عن الجبائي خلافه].

من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة، اختلافهم في أن الجوهر الفرد هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها، كالعلم، والقدرة، والإرادة، فجوزه الأشعري، وجماعة من قدماء المعتزلة، وأنكره المتأخرون منهم، وهي مسألة كون الحياة مشروطة بالبنية، وقد مرت، ومنها اختلافهم في أنه هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين، فأنكره الأشعري[3] لاستلزامه الانقسام، وجوزه

---

(١) في (ب) المسافة بدلاً من (المساحة)

(٢) سقط من (أ) لفظ (على)

(٣) هو على بن اسماعيل بن اسحق أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري مؤسس مذهب الأشاعرة كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين ولد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيه ثم رجع وجاهر بخلافهم توفى ببغداد عام ٣٢٤هـ قيل بلغت مصنفاته ثلثمائة كتاب منها الرد على المجسمة ومقالات الإسلاميين (راجع طبقات الشافعية ٢/٢٤٥ ودائرة المعارف الإسلامية ٢/٢١٨).

أبو هاشم، والقاضي عبد الجبار ، ومنها اختلافهم في أنه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة؟ فأنكره الأشعري، وجوزه إمام الحرمين. وقد سبق بيانهما، ومنها اختلافهم في أن الجوهر الفرد هل له شكل؟ فأنكره الأشعري، وأثبته أكثر المعتزلة، كذا ذكره الإمام، ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطاً أو ومحاطاً فينقسم، وإنما الخلاف في أنه هل يشبه شيئاً من الأشكال؟ فقال القاضي: لا، وقال غيره: نعم، ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة، لأن في المضلع اختلاف جوانب، وقيل: المثلث لأنه أبسط الأشكال المضلعة، وقيل: المربع لأنه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج، وهذا قول الأكثرين. قال الإمام: والحق أنهم شبهوه بالمكعب، لأنهم أثبتوا له جوانب ستة، [وزعموا أنه يمكن أن يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة][1]، وإنما يكون ذلك في المكعب، وقد يستدل على وجوب الشكل له بأنه متناه ضرورة فتكون له نهاية وحد يحيط به، إما واحد فيكون كرة، أو أكثر فيكون مضلعاً ويجاب بأنه إن أريد بكونه متناهياً أنه لا يمتد إلى غير نهاية فمسلم[2]، ولا يلزم إحاطة حديه به[3] مغاير للمحاط، وإن أريد أنه يحيط به نهاية، وينتهي إلى جزء لا جزء وراءه فممنوع، بل هو نفس النهاية. أعني الجزء الذي إليه ينتهي كل متناهي[4]. ومنها أنهم اتفقوا على أنه لاحظ له من الطول والعرض بمعنى أنه لا يتصف بشيء من ذلك، وإلا لكان منقسماً ضرورة، وإنكار ذلك على ما نسب إلى أبي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة. والمحكى في كلام المعتزلة عن الصالحي أنه كان يقول الجزء الذي لا يتجزأ جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق، وليس بذي نصف، وأن الجسم ما احتمل الأعراض. ونقل الآمدي اتفاق الكل على أن للجزء خطاً من المساحة، وحمله على أن له حجماً ما على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه، ولزوم

---

(١) سقط من بعض النسخ ما بين القوسين.

(٢) في (أ) (ففم) بدلاً (فمسلم) وهو تحريف.

(٣) سقط من ألف (به).

(٤) سقط من (أ) جملة (كل متناهي).

قبول الانقسام، بل ربما كان ذلك في الحجم أظهر لأنه إسم لما له امتداد ومقدار ما، بحيث إذا كان ذلك في الجهات كان جسماً، وإن أريد أن له مدخلاً في الحجمية والمساحة حيث يزيد ذلك بزيادة الأجزاء، فكذا في الطول والعرض، والمذكور في كلام المعتزلة آن له حظاً من المساحة، ومن الطول عند ابن الراوندي، واتفق أبو علي، وأبو هاشم، على أن لاحظ له من الطول، لأن مرجعه إلى التأليف الذي تذهب به الأجزاء في جهة مخصوصة، ثم اختلفا فذهب أبو علي إلى أن لاحظ له من المساحة لأنها أيضاً باعتبار التأليف، وذهب أبو هاشم إلى أن له حظاً من المساحة لأنها اسم لتحيز الجوهر وجرمه الموجب لتكاثفه عند انضمام أمثاله إليه، ومنها اختلافهم في أن الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات؟[وفي أنه هل يجوز أن يرى؟وفي أنه هل يجوز أن يصير بثقل الجبل؟ وفي أنه كم يجوز أن يلقاه من الجواهر[1]؟] وفي آنه هل يجوز أن يخلقه الله تعالى على الانفراد؟ وفي أنه هل يجوز أن تحله الحركة والسكون على البدل؟ وفي أنه هل يجوز أن تحله أعراض كثيرة؟ وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات، ونحن لا نبالي أن ينسب كتابنا إلى القصور بإعوازه لما لا طائل فيه، ونسأل الله سبحانه لمن اجتهد في نفض ذلك الغبار عن الكلام[2] شكر مساعيه.

[قال (وأما القائلون)

بالأجزاء القابلة للانقسام الوهمي دون العقلي، وقد اختلفوا في أشكالها، فقيل كرات، وقيل مكعبات، وقيل مثلثات، وقيل مربعات، وقيل مختلفات].

ذكر الإمام أن القائلين بكون الجسم من أجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي، اختلفوا في أشكالها، فذهب الأكثرون إلى أنها كرات لبساطتها، والتزموا القول بالخلاء وقيل: مكعبات وقيل: مثلثات، وقيل: مربعات، وقيل: على خمسة أنواع من الأشكال فللنار ذو أربع مثلثات، وللأرض مكعب، وللهواء

(١) ما بين القوسين سقط من (أ)

(٢) سقط من (أ) جملة (عن الكلام)

ذو ثماني[1] قواعد مثلثات، وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات، وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات[2]، وذكر في الشفاء أنهم يقولون إنها مختلفة الأشكال، وبعضهم يجعلها الأنواع الخمسة[3].

[قال (ثم المشهور من الطائفتين)

أن طبيعة الأجزاء واحدة في جميع الأجسام فيكون اختلافها بحسب الأعراض، ويستند إختلاف الأعراض عندنا إلى قدرة المختار، وعندهم إلى اختلاف الأشكال، فلا حاجة إلى جعل بعض الأعراض داخلة في حقيقة الجسم].

أي القائلين بكون الجسم من أجزاء لا تنقسم أصلاً، والقائلين بأنها تنقسم وهماً لا فعلاً إنها متماثلة أي جوهرها واحد بالطبع في جميع الأجسام. فاختلاف الأجسام إنما يكون بحسب الأعراض دون الماهيات، واختلاف الأعراض مستند عند المتكلمين إلى الفاعل المختار، وعند الآخرين إلى اختلاف أشكال الأجزاء على ما صرح به في الشفاء، وهل يلزم أن يكون بعض تلك الأعراض داخلاً في حقيقة الجسم، فتكون عوارض للأجزاء وذاتيات للأجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية؟ فيه كلام كما[4] سيجيء إن شاء الله.

[قال (وأما القائلون)

بالهيولي والصورة فقد اتفقوا على فروع:

الأول: عموم الهيولي لكل جسم، وإن لم يقبل الانفكاك كالفلكيات، لأن الجسمية طبيعة نوعية، فلا يخالف[5] في اللوازم وتحقيقه أنه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها، والأسباب المنفصلة عنها، ثم إنها ليست

---

(١) في (أ) ثاني بدلاً من (ثماني) وهو تحريف

(٢) سقط من (ب) لفظ (مخمسات)

(٣) في (ب) كلها بدلاً من (الخمسة)

(٤) سقط من (ب) لفظ (كما)

(٥) في (ب) يختلف بدلاً من (يخالف)

طبيعة عرضية، أو جنسية، يقع على معروضات أو ماهيات مختلفة اللوازم، كالوجود، والحيوانية، بل نوعية، لكونه أمراً متحصلاً بنفسه، إذ لا يختلف إلا بما يلحقه من حرارة وبرودة، وما يقارنه من طبيعة[1] فلكية، أو عنصرية، ونحو ذلك مما هو خارج عنها، متميزة بحسب الوجود، ولهذا لم يكن الجواب عن الكل والبعض إلا جوهراً متصل الذات، وهذا لا ينافي كون الجسم جنساً يؤخذ مبهماً لا يتحصل إلا بما ينضاف إليه من الفصول، وقد يقرر بأن كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته، وإن امتنع لعارض، وبأن الانفصال في الوهم كاف في ثبوت المادة].

ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولي والصورة[2] خمسة:

الأول: ثبوت ذلك لكل جسم، وإن لم يكن قابلاً للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لأن الجسمية. أعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية، إذ لا تختلف حيث تختلف إلا بالعوارض والمشخصات دون الفصول، وقد ثبت أنها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة إلى المادة، نظراً إلى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات، والأسباب الخارجة، فكذا فيما لا يقبله، لأن لازم الماهية لا يختلف، ولا يتخلف. وتحقيق ذلك ما ذكر في الشفاء إن جسمية إذا خالفت جسمية أخرى تكون لأجل أن هذه حارة، وتلك باردة، وهذه لها طبيعة فلكية،

(١) الطبيعة هي القوة السارية في الأجسام التي يصل بها الموجود الى كماله الطبيعي وهذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفية التي يدل عليها هذا اللفظ فمن هذه المعاني قول ابن سينا الطبيعة مبدأ أول لكل تغير ذاتي وثبات ذاتي. (راجع رسالة الحدود) ويطلق لفظ الطبيعة على النظام او القوانين المحيطة بظواهر العالم المادي وهي عند أرسطو ضد المصادفة والاتفاق. (راجع رسالة الحدود لابن سينا وفلسفة ابن رشد).

(٢) الصورة في اللغة الشكل والصفة والنوع ولها في عرف العلماء عدة معان فهي تطلق على ترتيب الأشكال ووضع بعضها على بعض وتسمى بالصورة المخصوصة وتطلق على ترتيب المعاني المجردة فيقال صورة المسألة وصورة السؤال والجواب. (راجع كليات أبي البقاء).
والفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية والصورة النوعية وبين الصورة الجوهرية والصورة العرضية ويرى الفلاسفة أن الفكر مادة وصورة أما مادته فهي الحدود التي يتألف منها وأما صورته فهي العلاقات الموجودة بين هذه الحدود وللقضايا المنطقية صفة صورية وهي انقسامها إلى أربعة أقسام القضايا الموجبة والقضايا السالبة والقضايا الكلية والقضايا الجزئية. (راجع تعريفات الجرجاني والنجاة لابن سينا ص ٢٦٤).

وتلك لها طبيعة عنصرية، وهي أمور لا تلحق الجسمية من خارج، فإن الجسمية في الخارج موجودة، والطبيعة الفلكية موجودة أخرى، وقد انضاف إلى تلك الطبيعة القائمة المشار إليها هذه الطبيعة الأخرى في الخارج، بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئاً محصلاً ما لم يتنوع بأن يكون خطاً أو سطحاً إذ ليست المقدارية موجودة، والخطية موجودة أخرى، بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها، فالجسمية مع كل شيء يفرض بشيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة، وأما المقدار فلا مقدار فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتاً متقررة إما خطاً أو سطحاً.

فإن قيل: لا خفاء ولا خلاف في أن الجسم جنس تحته أنواع بل أجناس، وإنما الكلام في أنه جنس عال أو فوقه جنس الجوهر، فكيف يصح القول بأن الجسمية طبيعة نوعية؟ ثم أي حاجة إلى ذلك في إثبات المطلوب. ومعلوم أن لوازم الطبيعة الجنسية أيضاً لا يختلف ولا يتخلف.

قلنا: فرق بين الجسم الذي يؤخذ أمراً مبهماً، لا يتحصل إلا بما ينضاف إليه من الفصول، وبين الجسمية المتحصلة في الخارج بحكم الحس، واحتيج إلى بيان نوعيتها ليعلم أن احتياجها إلى المادة كما أنه ليس من جهة تشخصها، أعني كونها هذه الجسمية، أو تلك التشخص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الأقسام أو ماهياتها بأن تكون الجسمية طبيعة جنسية، تحتها جسميات، مختلفة الحقائق بالفصول، ممكنة الافتراق في اللوازم، كالحيوانية، أو عرضاً عاماً لجسميات كذلك كالوجود.

نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها أنه لم لا يجوز أن يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي، فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات. وقد أشير في الإشارات إلى الجواب بأن قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها في ذاتها إلى المادة، فيفتقر إليها، حيث كانت يعني أنه ليس علة الاحتياج ليخص الاحتياج بما يقبل الانفصال، بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيعم. ولا خفاء في توجه المنع، وقد تقرر عموم الهيولي للأجسام بأن كل جسم فهو بالنظر إلى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي، وإن

امتنع ذلك لأمر زائد لازم كالصورة الفلكية، أو غير ذلك لازم كغاية الصغر والصلابة، وفي شرح الإشارات ما يشعر بأن قبول الانفصال الوهمي كاف في إثبات المادة إذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال فلا بدَّ من قابل باق.

واعترض بأن الانفصال الوهمي إنما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج، فلا يلزم وجود الهيولي في الخارج على ما هو المطلوب.

وأجيب: بأن معنى إمكان الانفصال الوهمي هو أن يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بأن فيه شيئاً غير شيء وجزءاً دون جزء لا من الأحكام الكاذبة الوهمية، بل الصادقة المبنية على إمكان جزء غير جزء في نفس الأمر وهو معنى الانفصال الخارجي، وحاصله أن القسمة الوهمية، وإن لم تستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها، وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الأمر.

[قال (الثاني)

امتناع الهيولي بدون الصورة لأنها إن كانت مشاراً إليها كانت جسماً لامتناع الجوهر الفرد، وإلا فعند حصول الصورة تكون في بعض الأحياز ضرورة وهو تخصيص بلا مخصص، ورد بمنع انحصار المخصص في الصورة].

من فروع القول بالهيولي أنها تمتنع أن توجد مجردة عن الصورة لأنها حينئذ إما أن تكون ذات وضع أو لا. والمراد بالوضع ههنا كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه ههنا أو هنالك، فإن كانت ذات وضع كان جسماً لكونه جوهراً متحيزاً قابلاً للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من أنه يمتنع أن يوجد جوهر متحيز لا ينقسم أصلاً بمنزلة النقطة[1] أو ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط أو السطح وإنما لم يقل كان جسماً أو حالاً في جسم كالأعراض والصور، لأن الكلام في جوهر قابل للصور، وإن لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلاً للصورة في الجملة.

---

(١) النقطة ثلاثة أقسام مادية ورياضية وميتافيزيقية أما النقطة المادية فهي أصغر شيء ذي وضع يمكن أن يشار إليه بالإشارة الحسية، وأما النقطة الرياضية فهي معنى هندسي أولي لا يمكن تعريفه إلا بنسبته الى غيره كقولنا النقطة ذات غير منقسمة ولها وضع وهي نهاية الخط (راجع رسالة الحدود لابن سينا ص ٩٢) وأما النقطة الميتافيزيقية فهي الذرة أو الموناد (اصطلاح أجنبي).

فعنـد حلـول الصـورة إمـا أن تكون في جميع الأحياز وهـو تخصيص بلا مخصص، لأن نسبة الصورة الجسمية إلى جميع الأحياز على السوية.

فإن قيل: لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص.

قلنا: فننقل الكلام إلى خصوصية ذلك المظهر. أعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر، ثم تعيين هذا الحيز من بين الأحياز التي هي أجزاء حيز كلية ذلك النوع، ولا يرد النقض بهذا من الأرض مثلاً، حيث يخصص بهذا الجزء من حيز الأرض لجواز أن يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي[1] بهذا الحيز كما إذا صار جزء من الهواء ماء ثم صار[2] أرضاً فإنه ينزل على استقامة إلى أن يقع في حيز من الماء ثم الأرض. وسيجيء لهذا زيادة بيان، وكذا الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ما نفصله في الفرع الخامس. فلا يرد النقض به. نعم يتوجه أن يقال لم لا يجوز أن تكون للهيولي المجردة أوصاف وأحوال غير الصورة والأوضاع تعدها[3] للاختصاص عند التجسم ببعض الأوضاع والأحياز على التعيين، وأما الرفع بإسناد الاختصاص إلى القادر المختار على ما ذكره الإمام فلا يتأتى على أصول القائلين بالهيولي.

[قال (الثالث امتناع الصورة بدون الهيولي)

لأنها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل، فلم تحل فيه. وردّ بأنه يجوز أن لا يكون التجرد[4] ولا الحلول لذاتها].

ولهم في بيان ذلك وجوه:

---

(١) سقط من (أ) لفظ (المقتضى)

(٢) سقط من (أ) لفظ (صار)

(٣) في (ب) يعد الاختصاص بدلاً من (تعدها للاختصاص)

(٤) التجريد أو التجرد في اللغة التعرية تقول جرد الشيء قشره وجرد الجلد نزع شعره وجرد السيف من غمده سلّه والتجريد عند الفلاسفة هو انتزاع النفس عنصراً من عناصر الشيء والتفاتها اليه وحده دون غيره مثال ذلك أن العقل يجرد امتداد الجسم من كتلته مع أن هذا الجسم لا تنفك عنه صفتاه في الوجود الخارجي قال ابن سينا ان أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة. (راجع النجاة ص ٢٧٥)

أخصرها أنها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه، لأن ما بالذات لا يزول، وأنها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة.

ورد الأول بأنه يجوز أن لا تقتضي ذاتها التجرد عن المادة، ولا الحلول فيها، بل كل منهما يكون لأمر من خارج.

والثاني: يمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي. وقد مرَّ الكلام فيه.

وأشهرها: أن الصورة الجسمية مستلزمة للشكل، وهو مستلزم للمادة.

أما الأول: فلما سيجيء من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل إلا هيئة إحاطة نهاية أو نهايات.

وأما الثاني: فلأن حصول الشكل[1] لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك، فإما أن تكون بمجرد الطبيعة الامتدادية، فيلزم تساوي الأجسام في الأشكال أو بحسب فاعل من خارج، فيتوقف اختلاف المقادير والأشكال على اتصال وانفصال وعلى قبول وانفعال، وقد سبق أن ذلك بدون المادة محال.

واعترض بوجهين:

أحدهما: منع لزوم الانفصال، فإنه قد تختلف المقادير والأشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمعة وأشكالها مع أن امتدادها بحالها، وإن أريد أن إمكان الانفصال الوهمي مستلزم لإمكان الانفكاك المحوج إلى المادة على ما مر، كأن باقي المقدمات مستدركاً في البيان، وهو وإن لم يكن قادحاً في الفرض، لكن لا كلام في استقباحه في أدب المناظرة سيما إذا كان بعض المقدمات

(١) الشكل في الأصل هيئة الشيء وصورته تقول شكل الارض صورتها والشكل أيضاً هو المثل والشبيه والنظير قال ابن سينا مثل إدراك الشاة لصورة الذئب أعنى شكله وهيئته والشيء كلما بدل شكله تبدلت فيه الأبعاد المحدودة. (راجع رسالة الحدود والنجاة ص ٢٦٤)
والشكل المنطقي هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط الى الحد الأصغر والحد الأكبر فإذا كان الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى ومحمولا في الصغرى كان القياس من الشكل الاول الخ... (راجع كتاب المنطق ص ٤٣/٤٨ للدكتور جميل صليبا)

المستدركة في غاية الخفاء كتناهي الأبعاد.

وثانيهما: النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة، مع أن الجزء ليس على شكل الكل ومقداره.

وأجيب عن الأول بوجهين:

أحدهما: أن المراد لزوم أحد الأمرين، أعني الانفصال كما في تشكلات الماء تجعله مياها أو مجرد الانفعال كما في الشمع، وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والانفعال، مع ما عليهما من الإشكال. ولا خفاء في أن هذا مع كونه مخالفاً لظاهر تقرير القوم مشتمل على استدراك، لأن إمكان الانفعال لازم قطعاً، فلا معنى لضم الانفصال إليه، وجعل اللازم أحدهما، ولا ينبغي أن يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الإشارات[1]. حيث قال: هذا الاعتراض ليس بقادح في الفرض، لأنا لم نجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال[2]، وإنما معناها أنا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال، ولزوم الانفعال جميعاً، فإن ثبت كلا اللزومين فذاك، وإلا فلا خفاء في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة.

وثانيهما: أن ليس المراد انفصال الجسم في نفسه، بل انفصال الأجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال، فإن هذا هو المحوج إلى المادة لا مجرد التمايز والافتراق.

---

(١) كتاب الارشاد في (ب) بدلاً من (الاشارات) وكتاب الارشاد تأليف إمام الحرمين الجويني. وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور على عبد المنعم.

(٢) الانفعال: أطلق في اللغة العربية أولاً على إحدى مقولات ارسطو (أن ينفعل) وهي ضد مقولة (أن يفعل) قال ابن سينا الانفعال هو نسبة الجوهر الى حالة فيه بهذه الصفة كالتقطع والتسخن (راجع النجاة ص ١٢٨) وقال الغزالي «الانفعال هو نسبة الجوهر المتغير الى الجوهر المغير، فإن كل منفعل فعن فاعل، وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد بحكم العادة المطردة عند أهل الحق، وبحكم ضرورة الجبلة عند المعتزلة، والفلاسفة، والانفعال على الجملة تغير، والتغير قد يكون من كيفية الى كيفية مثل تصيير الشعر من السواد الى البياض. (راجع معيار العلم ص ٢٠٩ ـ ٢١٠) وقال الجرجاني: الانفعال هو الهيئة الحاصلة للمتأثر من غيره بسبب التأثير أولاً كالهيئة الحاصلة للمنقطع ما دام منقطعاً. . التعريفات.

وللتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال، وإلا فلا دخل لاتصال الأجسام بعضها ببعض في اختلاف أشكالها ومقاديرها، وعلى هذا يحمل ما قال في شرح الإشارات: أن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض، واتصال بعضها ببعض، وذلك مستلزم للمادة، ولما لاح على هذا الطريق أثر الضعف بناء على أنهم بنوا ثبوت المادة على إمكان الاتصال والانفصال في الجسم نفسه، حتى لو لم يوجد إلا جسم واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الأجسام، وأن دعوى إمكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل إلى طريق الانفعال. فقال: وبالجملة لا يمكن أن يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد، إلا بعد أن يكون فيه قوة الانفصال المقتضية للمادة.

وأجيب عن النقض أيضاً بوجهين:

أحدهما: أن هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال، فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء، إلى اختلاف القابل، وإن كان الفاعل واحداً هو الصورة النوعية، بخلاف الصورة الجسمية. إذا فرضناها مجردة عن المادة، فإنه لا يتصور فيها ذلك، لأن حصول الجزئية بالانقسام، والكلية بالالتئام من لواحق المادة.

وثانيهما: أن هناك مانعاً هو الجزئية، فإنه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء، ما دام الجزء[1] جزءاً، والكل كلاً، ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة من المادة، وهذا عائد إلى الأول، إلا أنه يرد عليه أن الجزء وإن امتنع كونه على مقدار الكل، لا يمتنع كونه على شكله كتدوير الفلك وحامله[2]، والمقصود بالنقض هو الشكل، وإنما المقدار استطراد.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الجزء)

(٢) في (ب) وحاصله بدلاً من (وحامله)

وجوابه أن الجزئية تمنع لزوم كون الجزء شكل الكل ضرورة، امتناع كونه جميع أجزاء الكرة، وهذا كاف في دفع النقض، على أن مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو أن يكون شكل الجزء والكل واحداً بالشخص، ولا خفاء في أن الجزئية تمنع ذلك.

[قال (الرابع)

إن التلازم بينهما[1] ليس لعلية أحديهما، بل لاحتياج الهيولي في بقائها إلى صورة ما، والصورة في تشخصها إلى هيولي بعينها].

قد ثبت امتناع كل من الهيولي والصورة بدون الأخرى[2]، فاحتيج إلى بيان ذلك على وجه لا يدور، وذلك أن الهيولي يحتاج في بقائها إلى صورة لا بعينها، وتبقى محفوظة بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام أخرى[3]. نعم قد يلزم صورة واحدة لأسباب خارجية كما في الفلك، والصورة تحتاج في تشخصها إلى الهيولي المعينة، التي هي محليها، لما علم من أن شكلها إنما يكون بالمادة، وما يتبعها من العوارض، وليست الصورة علة للهيولي، لكونها حالة فيها محتاجة إليها، ولكونها مقارنة لما هو متأخر عن الهيولي. أعني التناهي والتشكل التابعين للمادة، ولكونها جائزة الزوال إلى صورة أخرى، مع بقاء الهيولي بعينها، ولا يعقل في الشيء المعين أن تكون علته شيئاً لا بعينه، وليست الهيولي علة للصورة لما تقرر عندهم من أن القابل لا يكون فاعلاً، ومن أن الهيولي لا تقوم بالفعل إلا بالصورة، فتكون محتاجة إليها في الوجود متأخرة عنها، ولأنها قابلة لصور غير متناهية، فلا تكون علة لشيء منها لعدم الأولوية، وإن انضم إليها[4] ما يفيد الأولوية لم يكن للهيولي إلا القبول، والحق أن بيان كيفية تعلق الهيولي بالصورة، وامتناع علية إحداهما

---

(١) سقط من (أ) لفظ (بينهما)
(٢) سقط من (ب) جملة (بدون الأخرى)
(٣) في (ب) تزال الأولى وتقام الثانية
(٤) سقط من (أ) لفظ (إليها)

للأخرى، ووجوب تقدم الصورة على الهيولي من حيث هي صورة ما، وتأخرها عنها من حيث هي صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ما سنح عليه[1] من الإشكالات عسر جداً، والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود، وبلغوا مداه، ولو علمنا فيه خيراً لأوردناه.

[قال (الخامس)

إن اختلاف الأجسام في الآثار ليست للجسمية المشتركة، بل لأمر مختص غير عارض دفعاً للتسلسل، وهو الصورة النوعية، ونوقض باختلاف الصورة، فإن التزم بقاءها لا إلى نهاية، أو استناد اختلافها إلى اختلاف الاستعدادات التزمنا مثله في العوارض. وقد يقال إن مبادىء آثار الأجسام أمور بها تنوعها وتحصلها، فلا يكون إلا جوهر مقومه، وحاصله أنا نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مثلاً، مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية، فلا بدّ من الاختلاف بمقوم جوهري، نسميه الصورة النوعية، ومبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قائم بجزئيه[2]، أو بجوهر غير حال في مادته].

من تفاريع القول بالهيولي والصورة إثبات صور نوعية، هي مبادىء اختلاف الأنواع بالآثار، وبيانه أنه لاخفاء في أن للأجسام آثاراً مختلفة[3] كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء أو بعسر كما في الأرض، أو امتناع عن ذلك كما في الفلك، وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها من الأشكال والأمكنة والأوضاع، وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولي القابلة وهو ظاهر، ولا بأمر مفارق لتساوي نسبته إلى جميع الأجسام، ولأن الكلام في آثار الأجسام فيلزم الخلف، فتعين أن تكون بأمور مختصة مقارنة، ويجب أن تكون صوراً لا أعراضاً، لأنا ننقل الكلام إلى أسباب تلك الأعراض فيتسلسل، ولأن تنوع الأجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الأمور، ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض.

---

(١) سقط من (ب) جملة (ما سنح عليه)

(٢) في (أ) بجزئه بدلاً من (بجزئيه)

(٣) سقط من (ب) لفظ (مختلفة)

واعترض بأن الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له من الصورة، وقرره الإمام بأن اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلاً لو كان لأجل صورة أخرى، فإما أن يكون ذلك على طريق المساوقة[1]، فيلزم استناد كل صورة إلى صورة لا إلى نهاية، أو على طريق المسابقة، بأن تستند الصورة الحاصلة في الحال إلى صورة سابقة عليها، فيندفع أصل الاحتجاج، لجواز أن يستند كل عرض إلى عرض سابق عليه.

فأجاب بأنه على طريق المسابقة، ويمتنع مثله في الأعراض لأنها مستندة إلى مبادىء موجودة في الأجسام تعيدها[2] عند زوالها بالقسر[3] لوجهين:

أحدهما: أن الماء المسخن بالنار يعود بارداً، فلولا أن في جسم الماء شيئاً محفوظ الذات عند ملاقاة النار كما كان كذلك بخلاف الصورة المائية، فإنها إذا زالت إلى الهوائية لا تعود بالطبع.

وثانيهما: أن كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج، ولا كاسر سوى الصورة لما سيجيء في بحث المزاج، وأنت خبير بأن هذا إنما يتم لو ثبت لكل عرض كذلك أن يجب[4] أن يعود بعد الزوال، وينكسر عند الامتزاج وإلا فيجوز أن تكون الأعراض التي كذلك مستندة إلى أمور محفوظة هي أعراض يستند كل منها إلى عرض قبله، وهكذا إلى غير النهاية كالصور، ولذا قال الإمام رحمه الله في موضع[5] آخر أن الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الأعراض من الأين،

---

(١) المساوقة: هي التلازم بين الشيئين بحيث لا يتخلف أحدهما عن الآخر في مرتبة (راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي) وإذا كان لأحد الشيئين معية مع الآخر كان مساوقاً له، وكذلك إذا كان بينهما تلازم في التغير، وقد تستعمل المساوقة فيما يعم الاتحاد في المفهوم، والمساواة في الصدق، فتشمل الألفاظ المرادفة والمساوية. (راجع ابن سينا كتاب النجاة ص ٣٢٣ فصل في مساوقة الواحد للموجود باعتبار ما)

(٢) في (ب) بصدها بدلاً من (تعيدها)

(٣) في (ب) بالعسر بدلاً من (بالقسر)

(٤) في (ب) بحيث بدلاً من (يجب)

(٥) سقط من (أ) جملة (في موضع)

والكيف، وغيرهما، إلى قوى موجودة في الجسم، وأما إنها صور لا أعراض فلا، بل الأقرب عندنا أنها من قبيل الأعراض.

والحاصل أنه كما لا يمتنع تعاقب الصوَر على الإطلاق، لا يمتنع تعاقب الأعراض التي يستند إليها ما يعود بعد الزوال، فيكون كل سابق معداً[1] للاحق، ويرجع اختلافها إلى اختلاف الاستعدادات، وإن كان المبدأ واحداً، وقد يقال نحن نعلم بالضرورة أن ههنا آثاراً صادرة عن الأجسام كالإحراق للنار، والترطيب للماء، فلو لم يكن فيها إلا الهيولي والصورة الجسمية لمّا كان كذلك، فلا بد فيها من أمور هي مبادىء تلك الآثار. ولا خفاء في أن الأجسام إنما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بتنوع[2] نوع، فتنوعها وتحصلها إنما يكون باعتبار تلك المبادىء، فتكون صوراً لا أعراضاً لامتناع تقوم الجوهر بالعرض. وحينئذ يندفع ما يقال: لم لا يجوز أن تكون تلك الآثار مستندة إلى الفاعل المختار؟ أو يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس إلى بعض الأجسام دون بعض؟ أو يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الأجسام وهيوليتها؟ وبهذا يظهر أنه يكفي في إثبات الصور النوعية أن يقال: نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصور الجسمية، فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة النوعية. ويردّ على هذا[3] التقريرين بعد تسليم اختلاف الأجسام بالحقيقة، وكون الآثار صادرة عنها، وكون هيوليتها متفقة للحقيقة، وكذا صورها الجسمية.

إنا لا نسلّم لزوم كون ما به الاختلاف جوهراً حالاً في الهيولي ليكون صورة، ولم لا يجوز أن يكون عرضاً قائماً بأحد جزئيه لا بالجسم نفسه، ليدفع بأن العرض الحال في الجسم متقوم به، متأخر عنه، فلا يكون مقوماً له متقدماً عليه، أو يكون جوهراً غير حال في مادته، فلا يكون صورة، ولا يكون الاحتياج

(١) في (ب) بعد بدلاً من (معداً)
(٢) في (أ) نوع بدلاً من (تنوع)
(٣) سقط من (أ) لفظ (هذا)

فيما بينه، وبين الجزئين الآخرين على وجه آخر غير الحلول، والحق أن اثبات الصور الجوهرية[سيما النوعية، وأن الذي يعلم قطعاً هو أن الماء والنار مثلاً][1] مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالإنسان والفرس في الحيوانية، وأما أن في كل منهما جوهراً لا يختلف بالحقيقة (حالا فيه أيضاً) هو المادة، وآخر كذلك حالا في الأول هو الصورة الجسمية، وآخر مختلف بالحقيقة حالا فيه أيضاً هو الصورة النوعية، وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر إلى أن تنتهي إلى النوع الأخير كالإنسان مثلاً، فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والأخلاط والأعضاء، وآخرها صورة نوعية إنسانية حالة غير النفس الناطقة[2] المفارقة فلم يثبت بعد، وما يقال أن الأجزاء العقلية إنما توجد من الأجزاء الخارجية فلا بدّ في اختلاف أنواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة، هي مأخذ الفصول ليس بمستقيم، لأنهم جعلوا العقول والنفوس أنواعاً بسيطة من جنس الجوهر، ولأن الجزء الخارجي قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة، اللهم إلا بمجرد التسمية، ووقع في ديباجة الأخلاق العنصرية[3] ما يشعر بأن على الصورة الإنسانية[4] طراز عالم الأمر أي المجردات، وكأنه أراد أنها لغاية قربها من الكمالات وإعدادها البدن، لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات، وإن كانت حالة في المادة أو أراد بكونها من عالم الأمر أن وجودها دفعي لا كالهيولي، وما لها من الأطوار في مدارج

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٢) النفس عند ارسطو هي المبدأ الأول للحياة والإحساس والفكر وتسمى قوة النفس التي هي مبدأ الفكر بالنفس الانسانية، أو النفس الناطقة او المفكرة، وهي النفس الانسانية من جهة ما تدرك الكليات وتفعل الأفعال الفكرية أو هي الجوهر المجرد عن المادة القابل للمعقولات والمتصرف في مملكة البدن (راجع تعريفات الجرجاني)
قال ابن سينا: وأما النفس الناطقة فتنقسم قواها أيضاً الى قوة عاملة وقوة عالمة، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الجسم، فالقوة العاملة هي العقل العملى، والقوة العالمة هي القوة النظرية أو العقل النظري. (راجع رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا نشرت في القاهرة عام ١٩٣٤ وكتاب النجاة أيضاً ص ٢٦٩ - ٢٧٢).

(٣) في (أ) الناصرية بدلاً من (العنصرية) وهو تحريف

(٤) سقط من (ب) لفظ (الانسانية)

الاستكمال والاستعداد، وأما ما يقال من أنه أراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى: ﴿يلقي الروح من أمره[1]﴾ فيكذبه تصريحه بأنها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به، وأن النفس مبدأ لوجودها.

(١) سورة غافر آية رقم ١٥ وقد جاءت الآية محرفة في المطبوعة حيث قال (وينزل) بدلاً من (يلقى)

المبحث الخامس
«في أحكام الأجسام»

[قال (المبحث الخامس)

في أحكام الأجسام فمنها أنها متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض، ويجوز على كل ما يجوز على الآخر، ويبتني على ذلك استناد اختلاف العوارض إلى القادر المختار، وخرق السموات، وكثير من خوارق العادات، وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة، ولاشتراكها في التميز وقبول الأعراض، [وهما من أخص صفات النفس][1] وانقسام الجسم إليها. وقد يتوهم أن المراد بتماثلها الاتحاد في المفهوم المشترك بين الأنواع المختلفة، كالحيوان مثلاً، فيستدل بأن حد الجسم[2] على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص إنما هو لاختلاف الأنواع].

بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم أخذ في بيان أحكامه، فمنها أن الأجسام متماثلة أي متحدة الحقيقة، وإنما الاختلاف بالعوارض، وهذا أصل يبتني عليه كثير من قواعد الإسلام، كإثبات القادر المختار، وكثير من أحوال النبوة والمعاد[3]، فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد أن يكون بمرجح مختار، إذ نسبة الموجب إلى الكل على السواء، ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار، والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات، وأحوال القيامة، ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين على أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة، وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة، ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر، واختلاف الأجسام بالحقيقة من جعل بعض الأعراض داخلة فيها، وقد

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٢) في (ب) الاسم بدلاً من (الجسم)

(٣) راجع رسالة اضحوية في أمر الميعاد لابن سينا تحقيق الدكتور سليمان دنيا.

يستدل بأن الأجسام متساوية في التميز، وقبول الأعراض، وذلك من أخص صفات النفس، وبأن الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري[1] بما لهما من الأقسام، ومورد القسمة مشترك، وبأن الأجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الأعراض، ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك، والكل ضعيف. ومن أفاضل الحكماء من توهم أن المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم، وإن كانت هي أنواعاً مختلفة مندرجة تحته فتمسك بأن الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه، فلذلك اتفق الكل على تماثله، فإن المختلفات إذا جمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للأبعاد الثلاثة، والمشتمل عليها، فيعم الطبيعي والتعليمي، ومنشأ هذا التوهم استبعاد أن يذهب عاقل إلى أن الماء والنار حقيقة واحدة، لا تختلف إلا بالعوارض كالإنسان دون الفصول، والمنوعات كالحيوان، كيف ولم يسمع نزاع في أن الجسم جنس بعيد ثم قال:

وقول النظام يتخلفها لتخالف خواصها إنما يوجب تخالف الأنواع، لا تخالف المفهوم من الحد.

[قال (ومنها)

أنها باقية بحكم الضرورة لا بمجرد البقاء في الحس، وقابلة للفناء

---

(١) الجسم بالكسر وسكون السين المهملة في اللغة: الجرم وكل شيء عظيم الخلقة. وعند أهل الرمل اسم لعنصر الأرض، وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين. أحدهما: ما يسمى جسماً طبيعياً لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي. وثانيهما: ما يسمى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية ويسمى ثخنا، وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، والقيد الأخير للاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم. والحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة الى مركب يتألف من أجسام مختلفة الحقائق كالحيوان، والى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء.

وقسموا المركب الى تام وغير تام، والبسيط الى فلكي وعنصري. وتارة الى مؤلف يتركب من الأجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير المركب من القطع الخشبية، والى مفرد لا يتركب منها الخ . . . (راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٣٦٧ وما بعدها).

لكونها حادثة على ما سيأتي، ولقوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ وهلاك البسيط لا يتصور إلا بفنائه، ولا يخفي أن الحدوث إنما يقتضي إمكان العدم بالذات، وهو لا ينافي امتناعه بالغير وهو المتنازع. فإن استروح الى أن الحكم هو الإمكان حتى يثبت ما به الامتناع كان ذكر الحدوث مستدركاً].

أي من أحكام[1] الأجسام أنها باقية زمانين وأكثر بحكم الضرورة بمعنى أنا نعلم بالضرورة أن كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا[2] هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات، بل إن كان ففي[3] العوارض والهيئات، لا بمعنى أن الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بأنه يجوز أن يكون ذلك بتجدد الأمثال كما في الأعراض، وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء، وعليه يحمل ما قال في التجريد أن الضرورة قاضية ببقاء الأجسام، وبيّن بأن غاية أمرها التفرق والانقسام، وهو لا يوجب الانعدام. وأنت خبير بأن دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد. كيف وقد صرح بجوازه في بحث المعاد، واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث، فإن العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز، وقد جاز الأول فكذا الثاني، وتارة بالإمكان، فإن معناه جواز كل من الوجود والعدم نظراً إلى الذات. وأجيب بأن هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع، فإنه يجوز أن يكون الشيء في ذاته قابلاً للعدم السابق واللاحق جميعاً، ويمتنع أحدهما أو كلاهما لعلة، والحاصل أن الحدوث لا ينافي الأبدية كما في النفس الناطقة على رأي أرسطو، والإمكان لا ينافي الأبدية والأزلية كما في القدماء لزمانية دون الذاتية على رأي الفلاسفة (ويمكن)[4] أن يقال: إنه لما كان الحكم بجواز العدم نفي ذلك الحكم حتى يقوم دليل الامتناع. لا يقال على هذا لا حاجة إلى اعتبار الحدوث لأن الجسم ممكن جائز الوجود والعدم قديماً كان أو حديثاً لأنا نقول هو مراعاة لطرق المتكلمين حيث

---

(١) سقط من (أ) لفظ (أحكام)

(٢) في (ب) وذواتنا بدلاً من (وداوبنا)

(٣) في (ب) نفي بدلاً من (ففي)

(٤) ما بين القوسين سقط من (أ)

يقسمون الوجود إلى القديم والحادث لا الواجب والممكن وبيان لجواز حصول العدم بالفعل وذلك في الحدوث دون مجرد الإمكان.

وقد يستدل بنحو قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه[1]﴾. ﴿كل من عليها فان﴾[2].

وغير ذلك من العمومات مع القطع بأن الهلاك والفناء في المركبات، وإن جاز أن يكون بانحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط وأجزاء الجسم من الجواهر الفردة أو الهيولي والصورة لا يتصور إلا بالانعدام

[قال (وحين اقتضت)

شبهة امتناع بقاء الأعراض المنافاة بين البقاء وصحة الفناء. واعتبر حيث[3] مثلها في الأجسام اعتبر النظام دليل قبول الفناء، فالتزم عدم البقاء، والكرامية ضرورة البقاء، فالتزموا امتناع الفناء وقد عرفت الجواب مع إمكان الفرق بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها، فتدور بخلاف الجواهر، فإنه يجوز أن يبقيها الله تعالى بأعراض متعاقبة يحتاج إليها الجواهر ويفنيها[4] بلا واسطة أو بعدم خلق تلك الأعراض أو العرض الذي هو الفناء واحداً. أو متعدداً على اختلاف المذاهب، وتمسكت الفلاسفة في امتناع فنائها، بأصولهم الفاسدة من أنها مستندة إلى القديم إيجاباً، ومفتقرة إلى مادة لا تقبل العدم، لاستحالة تسلسل المواد أولا تجرد من الصورة لما مرّ].

يعني أن ما ذكر في عدم بقاء الأعراض من أنها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جارياً في الأجسام أيضاً، على ما سبق. اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها، فالتزم أنها لا تبقى زمانين، وإنما تتجدد بتجدد الأمثال كالأعراض قولاً بانتفاء الملزوم، لانتفاء اللازم، والكرامية قالوا قضاء الضرورة ببقائها، فالتزموا امتناع

---

(١) هذا جزء من آية رقم ٨٨ وتكملتها «لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه» القصص.

(٢) سورة الرحمن آية رقم ٢٦ وقد جاءت هذه الآية محرفة بزيادة «الواو» في أولها.

(٣) في (أ) واعترضت وهو تحريف.

(٤) في (أ) ويعينها بدلاً من (يفنيها) وهو تحريف.

فنائها قولاً بثبوت اللازم لثبوت الملزوم، وقد سبق في بحث امتناع بقاء العرض بطلان دليل هذه الملازمة، فاندفع ما ذكره الفريقان مع إمكان البعد عن النقض، بأنه يجوز أن تفني الأجسام بعد بقائها، بأن لا يخلق الله تعالى فيها الأعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجاً إليها مشروطاً بها كالأكوان وغيرها على ما ذهب إليه القاضي وإمام الحرمين أو بأن لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء كما قال الكعبي[1]، أو بأن يخلق فيها عرضاً هو الفناء إما متعدداً كما قال أبو علي: أنه تعالى يخلق لكل جوهر فناء، وإما غير متعدد كما قال غيره. إن فناء واحداً يكفي لإفناء كل الأجسام، وزعم بعضهم أن قول النظام بعدم بقاء الأجسام مبني على أن الجسم عنده مجموع أعراض، والعرض غير باق، وقد نبهناك على أن ليس مذهبه أن الجسم عرض، بل إن مثل اللون والطعم والرائحة من الأعراض أجسام قائمة بأنفسها، وأما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الأجسام بزوال الصور النوعية، والهيئات التركيبية، وإنما النزاع في فنائها بالكلية، أعني الهيولي والصورة الجسمية، ومبني ذلك عندهم على اعتقاد أزليته المستلزمة لأبديته، فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم بأجوبتها.

[قال (ومنها أن الجسم لا يخلو عن شكل)

لتناهيه، وعن حيز بحكم الضرورة إلا أن خصوصيات ذلك عندنا بمحض خلق الله تعالى وزعمت الفلاسفة أن لكل جسم شكلاً طبيعياً وحيزاً طبيعياً ضرورة أنه لو خلي وطبعه لكان على شكل وفي حيز مكاناً كان أو غيره، ويلزم أن يكون معيناً لاستحالة الحصول في المبهم، ولا يكون إلا واحداً لكونه مقتضى الواحد.

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي من بني كعب. البلخي الخراساني أبو القاسم، أحد ائمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبية» وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها وهو من أهل بلخ أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي ببلخ عام ٣١٩ هـ له كتب منها «التفسير» وتأييد مقالة أبي الهذيل، وأدب الجدل، وغير ذلك. قال السمعاني من مقالته. أن الله تعالى ليس له إرادة وأن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها. (راجع تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤ والمقريزي ٢: ٣٤٨).

لأنه متناه على ما سيجيء وكل متناه[1] فله شكل إذ لا معنى له سوى هيئة إحاطة النهاية بالجسم، وأما الافتقار إلى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضروري، وإنما يذكر هو وأمثاله من الأحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث يفتقر إلى تنبيه أو زيادة تحقيق وتفصيل أو تعقيب تفريع، أو يقع فيه خلاف من شرذمة، ثم استناد خصوصيات الأشكال والأحياز إلى القادر المختار هو المذهب عندنا كما سيجيء، وذهبت الفلاسفة إلى أن لكل جسم شكلاً طبيعياً، وحيزاً طبيعياً، لأنه عند الخلو عن جميع القواسروالأسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين، في حيز معين، وهو المعنى بالطبيعي، وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأنه يجوز أن يقتضي شكلاً ما، وحيزاً ما، ككل جزء من أجزاء الأرض، وتستند الخصوصية إلى سبب خارج كإرادة القادر المختار. لا يقال لعل من الأسباب ما هو من لوازم ماهيته، فيكون فرض الخلو عند فرض محال، فيجوز أن يستلزم محالاً هو الخلو عن الشكل والحيز لأنا نقول: ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعياً لا قسرياً، وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي، حتى يرد الاعتراض بأن الجسم قد لا يكون له محل كالمحدد، فضلاً أن يكون طبيعياً، ولا الفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا: إن كل جسم له حيز طبيعي، فإن كان ذا مكان كان حيزه مكاناً، وقال أيضاً لا جسم إلا وله حيز، إما مكان، وإما وضع، وإما ترتيب.

فإن قيل: الاختصاص بالحيز الطبيعي كما أنه ليس معللاً بالأسباب الخارجية،

---

(١) المتناهي: ما له نهاية ويمكن قياسه. يقال لعدد صحيح إنه متناه إذا أمكن الحصول عليه باضافة الواحد الى نفسه إما مرة واحدة، وإما مرات متكررة تكون احداها هي الأخيرة.
ويقال للعدد الحقيقي إنه متناه اذا كان أقل من عدد صحيح متناه، ويقال للمقدار إنه متناه إذا أمكن قياسه بالنسبة الى مقدار من نوعه بعدد حقيقي متناه.
والمتناهي: هو المحدود قال ابن سينا. وأما السطح فليس هو داخلاً في حد الجسم من حيث هو جسم، بل من حيث هو متناه. (راجع النجاة ص ٣٢٧)
وقال أيضاً: من قال إنه متناه عنى أنه محدود في نفسه. (راجع الشفاء ص ١٢ ـ ج١)
قال ابن سينا: النهاية: هي ما به يصير الشيء ذو الكمية الى حيث لا يوجد وراءه مزاد شيء فيه (راجع رسالة الحدود ٩٢)
والمتناهي: نقيض اللامتناهي.

كذلك ليس معللاً بالجسمية ولوازمها لا بد من خصوصية، فينقل الكلام إليها ويتسلسل[1].

قلنا: قد سبق في بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الإشكال، واتفقوا على أن الحيز الطبيعي لا يكون إلا واحداً لأن مقتضى الواحد واحد، ولأنه لو تعددفعند عدم القاسر إما أن يحصل فيهما وهو محال بالضرورة، أو في أحدهما فلا يكون الآخر طبيعياً، وأيضاً إذا بقي خارجاً بالقسر، فعند زوال القاسر إما أن يتوجه إليهما وهو محال، أو إلى أحدهما وفيه ميل عن الآخر فيصير المطلوب[2] بالطبع مهروباً بالطبع، أو لا يتوجه إلى شيء منهما، فلا يكون شيء منهما طبيعياً، لا يقال يجوز أن يكون الحصول في أحدهما أو الميل إليه بحسب ما يتفق من الأسباب المخصصة، مانعاً من الآخر، لأنا نقول الكلام فيما إذا فرض خالياً عن جميع الأسباب الخارجة[3] نعم يرد عليه أنه يجوز أن لا يحصل في أحدهما، ولا يتوجه إليه لامتناع الترجح بلا مرجح، وكون كل مانعاً من الآخر، بل يبقى حيث وجد. وجعل صاحب المواقف[4] إثبات الحيز الطبيعي من فروع القول بالهيولي[5] نظراً إلى أن القائلين بالجزء يجعلون الأجسام متماثلة[6]، لا تختلف إلا بالعوارض.

[قال (ومنها أنه يمتنع)

خلو الجسم عن العرض وضده، وجوزه بعض[7] الفلاسفة في الأزل[8] وبعض المعتزلة، فيما لا يزال مطلقاً، وبعضهم في الأكوان، وبعضهم في غير الأكوان. احتج المانعون بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وعن الاجتماع

---

(١) سقط من (أ) لفظ (ويتسلسل)

(٢) في (ب) المقصود بدلاً من (المطلوب)

(٣) سقط من (أ) كلمة (الخارجة)

(٤) هو عضد الدين الإيجي. وانظر مقدمة الكتاب، ففيها ترجمة وافية له.

(٥) سبق التعريف بها في كلمة وافية.

(٦) في (ب) متشابهة بدلاً من (متماثلة)

(٧) في (ب) الكثير من الفلاسفة بدلاً من (بعض)

(٨) في (ب) الأجل بدلاً من (الأزل) وهو تحريف

والافتراق، وبأنها متماثلة لا تتميز ولا تتشخص إلا بالأعراض، ووجود غير المتشخص محال.

والجواب: أن هذا لا يفيد العموم[1] المتنازع إلا إذا اعتبر البعض بالبعض وهو باطل. واحتج المجوز بأن أول الأجسام خال عن الاجتماع والافتراق، والهواء عن اللون، فإن عدم إدراك المحسوس بلا مانع دليل العدم، وادعاء المانع بلا بيان مفض إلى السفطة[2].

اعلم أن ظاهر مذهبي المنع، والتجويز ليسا على طرفي النقيض لأن حاصل الأول وهو مذهب أكثر المتكلمين أنه يجب أن يوجد في كل جسم أحد الضدين من كل عرض، أي من كل جنس من أجناس الأعراض، إذا كان قابلاً له كذا في نهاية العقول، وقال إمام الحرمين[3] مذهب أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض، وعن جميع أضدادها، إن كان له أضداد، وعن أحد الضدين إن كان له ضد، وعن واحد من جنسه إن قدر عرض لا ضد له، ولا خلاف في امتناع الجلو[4] عن الأعراض بعد قبولها، وحاصل الثاني أنه يجوز أن لا يوجد فيه شيء من الأعراض، إما في الأزل كما هو رأى الدهرية القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها، محدثة بصفاتها، وإما فيما لا يزال كما هو رأى الصالحية من المعتزلة.

---

(١) في (ب) العدم بدلاً من (العموم)

(٢) أصل هذا اللفظ في اليونانية (سو فيسما) وهو مشتق من لفظ (سوفوس) ومعناه الحكيم والحاذق.

والسفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموهة، وعند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم واسكاته. وقيل: إن السفسطة قياس ظاهره الحق وباطنه الباطل، ويقصد به خداع الآخرين أو خداع النفس، فإذا كان القياس كاذباً ولم يكن مصحوباً بهذا القصد لم يكن سفسطةبل كان مجرد غلط أو انحراف عن المنطق.

وتطلق السفسطة أيضاً على القياس الذي تكون مقدماته صحيحة ونتائجه كاذبة لا ينخدع بها أحد الا انك إذا أنعمت النظر فيه وجدته مطابقاً لقواعد المنطق. ووجدت نفسك عاجزاً عن دحضه كسفسطة السهم وسفسطة كومة القمح فإن الغرض منهما إثارة المشكلات المنطقية. (راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي)

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام الحرمين. (راجع وفيات الاعيان ١ : ٢٨٧ والسبكي ٣: ٢٤٩ ومفتاح السعادة١ : ٤٤٠)

(٤) في (ب) العدد بدلاً من (الخلو)

فمرجع الأول إلى إيجاب كلي ـ والثاني إلى سلب كلـي، والأشبـه هو الإيجـاب الجزئي بمعنى أنه يجب أن يوجد في كل جسم شيء من الأعراض، إلا أن القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالألوان بمعنى أنه يجب أن يوجد فيه شيء من الألوان وهم المعتزلة البغدادية، ومنهم من خصه بالأكوان بمعنى أنه يجب أن يوجد فيه الحركة أو السكون، والاجتماع، أو الافتراق، وهم البصرية، واحتجاج المانعين بأن الجسم متحقـق في الزمـان ومتكثـر بالعـدد فلا يخلو عن حركة أو سكون، واجتماع أو افتراق على تقدير تمامه. إنما يفيد هذا الإيجاب الجزئي لا الإيجاب الكلي المدعي. نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب[1] الكلي، وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الألوان، وكذا احتجاجهم بأن الشيء لا يوجد بدون التشخص ضرورة، وتشخص الأجسام إنما هو بالأعراض لكونها متماثلة لتألفها من الجواهر المتماثلة، فلو وجدت بدون الأعراض لزم وجود الغير المتشخص وهـو محال لا يفيد العموم. أعني امتناع الجسم بدون أحد الضدين من كل عرض، لأن البعض كاف في التشخص. نعم يفيد عموم الأوقات. أعني الأزل[2]، وما لا يزال بخلاف الأول فإنه ربما يمنع امتناع خلو الجسم في الأزل عن الحركة والسكون، بل إنما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن الاجتماع والافتراق، بل إنمـا يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر، فيحتاج في التعميم إلى قياس ما قبـل الاتصاف. أعني الأزل على ما بعده، أعني ما لا يزال كما يقاس بعض الأعراض على البعض تعميماً للدليلين في جميع الأعراض، وتقـريره أن اتصـاف الجوهـر بالعرض إما لذاته، وإما لقابليته له، ونسبة كل منهما إلى جميع الأعراض والأزمان على السوية والجواب منع المقدمتين.

---

(١) السلب: مقابل الايجاب، والمراد به مطلقاً رفع النسبة الوجـودية بين شيئين (ابن سينـا، النجاة ص ١٨) وقد يراد بالايجاب والسلب الثبـوت واللاثبـوت، فثبوت شيء لشيء إيجـاب، وانتفاؤه عنه سلب، وقد يعبر عنهما بوقوع النسبة أو لا وقوعها.

والسلب في القضية الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع فالقضية الموجبة ما اشتملت على الايجـاب، والقضيـة السـالبـة مـا اشتملت على السلب. وسلب العمـوم نفي الشيء عن جملة الأفراد، لا عن كل فرد، وعموم السلب بالعكس (كليات أبي البقاء)

(٢) سقط من (أ) جملة (أعني الأزل)

واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوه:

الأول: أنه لو لم يجز لكان الباري تعالى مضطراً[1] عند خلق الجسم إلى خلق العرض، وهو ينافي الاختيار.

والجواب: أن عدم القدرة على المحال كوجود الملزوم بدون[2] اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار.

الثاني: أنه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز أن يخلق الله تعالى جسماً هو أول الأجسام[3] بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان.

الثالث: أنه لو لم يجز خلوه عن جميع الألوان لما وقع وقد وقع كالهواء، لا يقال:

لا نسلّم خلوه عن اللون، بل غايته عدم الإحساس به، لأنا نقول عدم الإحساس بما من شأنه الإحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط[4] دليل على عدمه.

فإن قيل: من جملة الشرائط انتفاء المانع وتحققه ممنوع.

قلنا: فتح هذا الباب يؤدي إلى جواز أن يكون بحضرتنا جبال شامخة[5]، وأصوات هائلة ولا ندركها لمانع[6]. وقد يجاب بأن الشفيف ضد اللون لا عدم.

[قال (ومنها أنها متناهية الأبعاد)

لوجوه:

الأول: أنه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة أن تتحرك إليه كرة فيميل

---

(١) في (ب) محتاجاً بدلاً من (مضطراً)

(٢) في (ب) بغير بدلاً من (بدون)

(٣) سقط من (ب) لفظ (الأجسام)

(٤) سقط من (أ) لفظ (وسائر)

(٥) في (ب) عالية بدلاً من (شامخة)

(٦) سقط من (أ) لفظ (لمانع)

قطرها الموازي له إلى مسامته[1] ويلـزم تعين نقطـة في الوهـم لأولية المسامتـة ضرورة حدوثها مع استحالته في الخـط الغير المتناهـي، لأن كل نقطـة تفـرض، فالمسامتة مع ما فوقها قبل المسامتة معها لأنها لا محالة[2] تكون بزاوية وحركة، وكل منهما بحكم الوهم الصادق يقبل الانقسام لا إلى[3] نهاية، والمسامتة بالنصف منهما قبل المسامته بالكل. فعلى هذا سقط منع الملازمة مستنداً بما ذكر في انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستنداً بأن المحال إنما يلزم من لا تناهي البعد مع الفرض المذكور، ومنع انتفاء اللازم مستنداً بأن انقسام الزاوية والحركة لا إلـى نهاية إنما هو بمجرد الوهم، وأما اعتراض الإمام بأن أطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامتة معه إنما تحصل بعد المسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم، وهكذا لا[4] إلى نهاية فيلزم عدم تناهي الأبعاد.

فجوابه: أن هذا من الوهميات الصرفة][5].

جعل هذا من أحكام الأجسام نظراً إلى أن البعد الجسمي هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء.

ونقل القول بلا تناهي الأبعاد عن حكماء الهند، وجمع من المتقدمين، وأبي البركات[6] من المتأخرين، والمشهور من أدلة المانعين ثلاثة:

الأول: برهان المسامتة وتقريره ظاهر من المتن[7]، وإنما اعتبر حركة الكرة لأن الميل من الموازاة إلى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل، بل يكاد[8] يشهد به الحس، ومعنى موازاة الخطين أن لا يتلاقيا، ولو فرض امتدادهما

---

(١) في (ب) منناهية بدلاً من (مسامة) وهو تحريف
(٢) سقط من (أ) لفظ (لا محالة)
(٣) في (ب) الى غير بدلاً من (لا الى نهاية)
(٤) سقط من (أ) (وهكذا لا إلى نهاية)
(٥) في (أ) المسرفة بدلاً من (الصرفة)
(٦) سبق الترجمة له في كلمة (وافية)
(٧) سقط من (ب) لفظ (من المتن)
(٨) سقط من (أ) لفظ (يكاد)

لا إلى نهاية، والمسامتة بخلافها، وإنما اعتبر النقطة بحسب الوهم، لأن ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل.

وفيما أوردنا من تقرير البرهان[1] إشارة إلى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم أول نقطة المسامتة مستنداً بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره أنه على تقدير لا تناهي البعد لا يلزم أول نقطة المسامتة، لأن الحركة والزاوية تنقسمان لا إلى نهاية، فقبل كل مسامتة مسامتة[2] لا إلى أول.

ولاخفاء في أن هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بأن المسامتة حصلت بعدما لم تكن فيكون لها أول بالضرورة ليس بموجه إلا أن تجعل معارضة في المقدمة، وجوابها النقض بكل قياس[3] إستثنائي، استثنى فيه نقيض التالي، فإنه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي الملازمة بما يذكر في بيان استحالة اللازم وفساده بين، والحل بأن هذا لا ينفي الملازمة، لأن الملزوم محال، فجاز استلزامه للنقيضين مثلاً لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لزم ثبوت أول نقطة المسامتة لما ذكرنا. وعدم ثبوته لما ذكرتم على أنه يتجه أن يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور، فإما أن تثبت أول نقطة المسامتة أو لا تثبت، وكلاهما محال، لما ذكر فيتم الاحتجاج.

---

(١) البرهان: هو الحجة الفاصلة البينة يقال: برهن يبرهن برهنة اذا جاء بحجة قاطعة للدد الخصم، وبرهن بمعنى بين، وبرهن عليه أقام الحجة، وفي الحديث: الصدق برهان، والبرهان هنا الحجة والدليل، والبرهان عند الفلاسفة: فهو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كان ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات (تعريفات الجرجاني)

(٢) سقط من (ب) لفظ (مسامتة)

(٣) القياس الاستثنائي: فهو مؤلف من مقدمتين إحداهما شرطية والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأيهما (ابن سينا النجاة ص ٧٧)
مثل قولنا: إن كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه لكنه يمشي، فهو يحرك اذن قدميه أو لكنه ليس يحرك رجليه فينتج أنه لا يمشي، وقد سمى هذا القياس استثنائياً لاشتماله على الاستثناء، وله قسمان، قسم تكون فيه الشرطية متصلة، ويسمى بالشرطي المتصل وقسم تكون فيه الشرطية منفصلة ويسمى بالشرطي المنفصل ومثاله هذا العدد إما زوج، وإما فرد، ولكنه زوج، فليس إذن بفرد.

فإن قيل: حدوث المسامتة لا يقتضي إلا أن يكون لها بداية بحسب الزمان، فمن أين تلزم البداية بحسب المسافة، أعني أول نقطة المسامتة. ؟

قلنا: من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة، فلو لم يكن لها أول لم يكن للحركة أول، فلم يكن للزمان أول، ومنها أن المحال إنما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي البعد لجواز أن يكون ناشئاً من المجموع.

وجوابه: أنا نعلم بالضرورة إمكان ما فرض، وإمكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي، فتعين كونه المنشأ للزوم المحال. ومنها أنا لا نسلم استحالة أول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي، وما ذكر في بيانه باطل لأن انقسام الحركة والزاوية لا إلى نهاية حكم الوهم وهو كاذب.

وجوابه: أن أحكام الوهم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع إلا مكابرة. ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وإنما الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص المحسوسات، كالحكم بأن كل موجود ذو وضع[1]. واعترض الإمام بأن هذا الدليل مقلوب، لأنه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة[2] لما فوقها لزم عدم تناهي الأبعاد. وبيانه على ما في المطالب العالية أن أعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور للعالم. أعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه. فإذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور إلى مسامته حدثت زاوية قابلة للقسمة، ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتاً لنقطة فوق طرف المحور، ويكون هناك[3] أبعاد يفرض نقط لا إلى نهاية.

---

(١) في (ب) صنع بدلاً من (وضع)

(٢) سقط من (ب) بعد المسامتة

(٣) سقط من (ب) لفظ (هناك)

فجوابه أن هذا من الوهميات الصرفة[1] التي لا يصدقها العقل، إذ ليس وراء العالم خلاء[2] أو ملاء يمتد فيه الخط أو ينتهي إليه طرفه، وما ذكر الإمام من أن صريح العقل شاهد لمسامتة طرف هذا الخط لشيء ووقوعه خارج العالم وإن إنكاره مكابرة في الضروريات مكابرة.

[قال (الثاني)

إنا نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد كل زيادة مع المزيد عليه في بعد، فلو امتدا إلى غير النهاية يلزم لضرورة المحافظة على النسبة لوجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية زائد على البعد الأول بقدرها مع انحصاره بين الحاجزين، والأوضح أن يفرض كون البعد دائماً بقدر الخطين بأن تجعل الزاوية ثلثي قائمة، والمثلث متساوي الأضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه.

فإن قيل: هذا يتوقف على أن يكون للامتداد طرف فيتحقق بعدٌ هو آخر الأبعاد وهو مصادرة.

قلنا: لا بل يستلزمه وهو خلف].

هذا هو البرهان[3] السلمي وحاصله أنه لو كانت الأبعاد غير متناهية لزم إمكان عدم

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الصرفة)

(٢) الخلاء عند الفلاسفة: خلو المكان من كل مادة جسمانية تشغله فإذا قلت مع (ديكارت) مثلاً ان المادة امتداد لزمك القول أن الخلاء المطلق متناقض ومحال.

ويطلق الخلاء عند بعضهم على الامتداد الموهوم المفروض في الجسم او في نفسه، الصالح لان يشغله الجسم، ويسمى أيضاً بالمكان ويرى بعض الحكماء أن الخلاء هو البعد المجرد القائم بنفسه سواء كان مشغولاً بجسم أو لم يكن، ويسمى عندهم بعداً مفطوراً، أو فراغاً مفطوراً وما يسميه أفلاطون بعداً مفطوراً يسميه المتكلمون فضاء موهوماً، وهو الفضاء الذي يثبته الوهم، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء داخل الاناء فهذا الفضاء الفارغ هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفاً له، وبهذا الاعتبار يكون حيزاً للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يكون خلاء فالخلاء عند المتكلمين هو هذا الفراغ الذي لا يشغله جسم من الأجسام، وهو غير موجود في الخارج بالفعل بل هو أمر موهوم.

(٣) نعتقد أن تعريف الامام سعد الدين التفتازاني كاف في إيضاحه ولا داعي لايضاحه بتعاريف أخر.

تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال، وجه اللزوم على ما نقل عن القدماء، أنا تخرج من نقطة خطين كساقي مثلث، ولاخفاء في أنهما كلما يمتدان يزداد البعد بينهما، فلو امتدا إلى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما إلى غير النهاية.

واعترض عليه ابن سينا[1] بأن اللازم منه ازدياد البعد إلى غير النهاية، بمعنى أنه لا ينتهي إلى بعد لا يكون فوقه بُعد أزيد منه، وهو ليس بمحال، وإنما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله إلى غير النهاية، وهو ليس بلازم، فقرره، بأنا نصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطاً ونقسم بالبعد الأصل، وامتداد الخطين حينئذ بالامتداد الأصل، فلكون تزايد الأبعاد بحسب تزايد الامتداد لزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات على البعد الأصل غير متناهية، لأن نسبة زيادة البعد على البعد الأصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد[2] الأصل، وإذ قد أمكن تساوي الزيادات، فلنفرضها كذلك، ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية، لأن ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه، ولزم كونه غير متناه، لأن زيادة الأجزاء المقدارية بالفعل إلى غير النهاية، توجب عدم تناهي المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة، أو بحكم امتناع التداخل. وإنما فرض الزيادات متساوية احترازاً عما إذا كانت متناقصة، فإن انقسام المقدار ربما ينتهي إلى ما لا يقبل الانقسام بالفعل، فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي أو لا يظهر، وإما في صورة الزائد:

فلاخفاء في أن الزائد مثل وزيادة، فاللزوم فيه أظهر، ولما كان في هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر. لخص صاحب الإشراق في بعض تصانيفه البرهان بأنا نفرض بعد ما بين الخطين دائماً بقدر امتدادهما، فلو امتدا إلى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة[3]، إذ المتناهي لا يكون مساوياً لغير المتناهي وعلى قدره، وهذا اللزوم واضح لا

(١) سبق التعريف به في كلمة وافية فليرجع إليها.

(٢) سقط من (ب) لفظ (الامتداد)

(٣) سقط من (ب) لفظ (ضرووة)

يمكن منعه إلا مكابرة[1]، لكن لما كان في إمكان المفروض نوع خفاء قرره بعضهم. بأنا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة، وللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث، ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين، لزم أن يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة، ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي أضلاعه، كل ذلك لما بينه إقليدس[2] فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما، وحاول صاحب الإشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة، فاخترع البرهان الترسي، وتقريره: أنا نخرج من مركز جسم[3] مستدير كالترس مثلاً ستة خطوط قاسمة له إلى ستة أقسام متساوية، فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة، وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين، فيصير كل قسم مثلثاً متساوي الزوايا والأضلاع، ويلزم من امتداد الخطين إلى غير النهاية، امتداد بعدما بينهما إلى غير النهاية.

ومن تردد في لزوم تساوي الزوايا والأضلاع، وجوز كون وتر زاوية مبدأ الخطوط الستة أقل من الضلعين أو أكثر فلعدم شعوره بالهندسة. واعترض على هذه البيانات بأنها إنما تفيد زيادة الأبعاد والاتساعات فيما بين الخطين إلى غير النهاية لا وجود سعة وبعد ممتد إلى غير النهاية، وإنما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الأبعاد يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث، فلا يتصور ذلك إلا بانقطاعهما وتناهيهما، فيكون إثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب[4]. ولو سلّم إنما لزم من المجموع المفروض، وهو لا يستلزم[5] استحالة لا تناهي الخطين.

---

(١) سط من (أ) لفظ (مكابرة)

(٢) أقليدس: رياضي يوناني نشأ بالاسكندرية في عهد بطليموس وازدهر في ٣٠٠ ق م انشأ مدرسة الاسكندرية، وقام بتنظيم علم الرياضة في عصره وضمنه مؤلفه «الأصول» في ثلاث عشرة مقالة ظلت أساساً لدراسة مبادىء الهندسة حتى هذا العصر، ويحتمل أن يكون جزء كبير من هذه المقالات من أبحاث أقليدس وإضافاته وليس مجرد جمع للمعلومات الرياضية.

(٣) سقط من (أ) لفظ (جسم)

(٤) سقط من (ب) لفظ (على المطلوب)

(٥) سقط من (ب) لفظ (لا يستلزم)

والجواب: أنه لما لزم تساوي أضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي ساقيه ظاهراً لا يمكن منعه، وأما السند فلنا لا علينا، لأنه لما لزم مساواة القاعدة للساقين، وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لاتناهيهما، فيكون اللاتناهي محالاً[1]، وحاصله أن لا تناهي القاعدة ليس موقوفاً على تناهي الساقين حتى تلزم[2] المصادرة، بل مستلزماً له[3] فيلزم الخلف.

وتقريره أنه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما، لما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون إلا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين. فيلزم تناهي الساقين، لأن المتناهي لا يكون مساوياً لغير المتناهي، وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف[4] وأما كون المحال ناشئاً من لاتناهي الخطين، فللعلم الضروري بإمكان ما عداه من الأمور المذكورة[5].

[قال (الثالث)

إنا أن ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعاً نطبق، فإما أن يقع بإزاء كل ذراع ذراع[6] فيتساوان، أو لافينقطعان، وقد مرّ مثله، وهذه الثلاثة هي الأصول في براهين التناهي.

هذا برهان التطبيق، وتقريره أنه لو وجد بُعد غير متناه، نفرض نقصان ذراع منه، ثم نطبق بين البعد التام والناقص، فإما أن يقع بإزاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص، وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص، بل الكل والجزء، أو لا يقع

---

(١) في (ب) ممنوعاً بدلاً من (محالاً)

(٢) سقط من (ب) جملة (حتى تلزم المصادرة)

(٣) سقط من (أ) لفظ (له)

(٤) سقط من (أ) لفظ (هذا خلف)

(٥) سقط من (ب) جملة (من الأمور المذكورة)

(٦) في (ب) بآخر بدلاً من (ذراع)

ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص، ويلزم منه[1] انقطاع التام لأنه لا يزيد عليه إلا بذراع، وقد مرّ في إبطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والأجوبة فلا معنى للإعادة.

[قال (ومبنى الأول)

على نفي الجزء، والثاني على أن يكون اللاتناهي من جهات، والثالث على مقدمات واهية].

أي برهان المسامتة على نفي الجوهر الفرد[2] ليصح انقسام الحركة والزاوية إلى غير النهاية، ومبنى البرهان السلمي على أن يكون لا تناهي البعد من جهات حتى نفرض انفراج ساقي المثلث لا إلى نهاية، بل في الترسى [3] لا بد من فرض اللا تناهي في جميع الجهات، وكان طرق السلمى مبنية على طريق إلزام القائلين بلا تناهي الأبعاد في جميع الجهات، (وكان طرق) ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الإشارة إليها في إبطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق، ومثل استلزام وقوع ذراع بإزاء ذراع للتساوي، ومثل اختصاص ذلك بما له وضع وترتيب ليحصل التقصي عن النقض بمراتب الأعداد، وحركات الأفلاك.

[قال (وقد كثرت الوجوه)

بتصرف في الثلاثة].

أي وجوه الاستدلال على تناهي الأبعاد بتصرف في البراهين الثلاثة، واستعانة

---

(١) سقط من (ب) لفظ (منه)

(٢) يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان: منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي اذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه.
قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه. (النجاة ص ١٢٦)
والجوهر عند المتكلمين هو الجوهر الفرد المتميز الذي لا ينقسم، أما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول.

(٣) في (ب) التحف بدلاً من (الترسي)

ببراهين إبطال التسلسل، أما وجوه التصرف في السلمى، فقد سبقت وأما في المسامتة فوجهان:

أحدهما: برهان التخلص وتقريره أنه لو أمكن لا تناهي الأبعاد لأمكن أن نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط آخر غير متناه، وأن تتحرك تلك الكرة على نفسها، فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتاً ثم موازياً، لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص أحد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور إلا بنقطة هي طرف من أحد الخطين، وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف[1] ويرد عليه منع إمكان حركة الخط الغير المتناهي سيما[2] بحيث ينتهي من المقاطعة إلى المسامتة إلى الموازاة. وأورد أبو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الإشراق في المطارحات[3]، ولا يظهر له وجه، لأن المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه.

وثانيهما: برهان الموازاة وهو أن نفرض قطر الكرة مسامتاً للخط الغير المتناهي، ثم موازياً له بحركة الكرة فلانتهاء المسامتة يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو[4] محال، لأن كل نقطة تفرض كذلك. فالمسامتة بما فوقها بعد المسامتة بها، وأما على برهان التطبيق فمثل أن نفرض البعد الغير المتناهي أذرعاً، ثم نعتبر التطبيق بين عدة الألوف منها. وعدة الآحاد على ما مرّ في التسلسل. أو يقال ما بين المبدأ المحقق أو المفروض، وبين كل ذراع متناه، لكونه محصوراً بين حاصرين فيتناهى الكل[5]، لأنه لا يزيد على ذلك إلا بواحد، أو يقال إلا ذراع مترتبة في الوضع، فنطبق بين قبلياتها وبعدياتها، فإن لم يتساويا [بطل التضايف وإن تساويا][6] لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية، لأن للمبدأ قبلية لا

---

(١) سقط من (أ) لفظ (هذا خلف)

(٢) سقط من (ب) لفظ (سيما)

(٣) سقط من (أ) لفظ (المطارحات)

(٤) سقط من (ب) جملة (وهو محال)

(٥) في (ب) الجميع بدلاً من (الكل)

(٦) ما بين القوسين سقط من (أ)

بعدية، وأيضاً إذا طبقنا وقعت قبلية الأول بإزاء[1] بعدية الثاني، وقبلية الثاني بإزاء بعدية الثالث وهكذا إلى غير النهاية، فتبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف.

وأيضاً للأول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما عداه قبلية وبعدية معاً لزم قبلية بلابعدية.

[قال (احتج المخالف بوجوه)

الأول: أن ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال، وما يوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه فلا يكون عدماً محضاً. قلنا مجرد[2] وهم.

والثاني: أن الواقف على طرف العالم إما أن يمكنه مد اليد فثمة بعد، أو لا فثمة مانع.

قلنا: لا يمكن لعدم الشرط[3] لا لوجود المانع.

الثالث: أن الجسم كلي لا ينحصر في شخص[4]، فلا تتناهى أفراده الممكنة كسائر الكليات[5]، بل توجد لعموم الفيض. قلنا: الكلية لا تقتضي سوى إمكان كثرة أفراده المفروضة بالنظر إلى مفهومه، ولا ينافي امتناع كلها أو بعضها بموجب كلزوم المحالات المذكورة، على أن معنى إمكان افراده الغير المتناهية ليس اجتماعها في الوجود على ما هو المطلوب، بل عدم انتهائها إلى حد لا يمكن بعده وجود فرد آخر].

---

(١) في (ب) بجوار بدلاً من (بازاء)

(٢) سقط من (ب) لفظ (مجرد)

(٣) سقط من (أ) لفظ (الشرط)

(٤) ف (ب) واحد بدلاً من (شخص)

(٥) الكليات الخمس: هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام.

فالجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو، كالحيوان للانسان، والنوع هو الكلي الذاتي الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو ويقال ايضاً عليه وعلى غيره في جواب ما هو الشركة مثل الانسان والفرس بالنسبة الى الحيوان. والفصل: هو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو كالناطق للانسان، والخاصة: هي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات بل بالعرض: كالضاحك للانسان. والعرض العام: هو الكلي المفرد، والعرض أي غير الذاتي الذي يشترك في معناه أنواع كثيرون كالبياض للثلج.

فإن قيل: الأولان لا يفيدان سوى أن وراء العالم أمراً له تحقق ما من غير دلالة على أنه جسم أو بعد[1]، ولو سلّم فلا دلالة على أنه غير متناه.

قلنا: يفيد أن بطلان رأي من زعم أنه عدم محض، ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة[2]، مثل أن ما يلاقي طرف العالم لا يكون إلا خلاء، وهو بعد أو جسم، وهو ذو بعد بل إذا بين استحالة الخلاء تعين أنه جسم، ولا يكون متناهياً وإلا لكان له طرف فيعود الكلام، ويثبت أن ما وراءه ليس عدماً محضاً[3].

[قال (خاتمة)

فطرف الامتداد بالنسبة إليه نهاية، ومن حيث كونه منتهى الإشارة، ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة، فتكون موجودة ذات وضع لا[4] يقبل الانقسام. وإلا لوقعت الحركة فيها فتكون الجهة منتهاها].

جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهي الأبعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد، وذلك أن طرف الامتداد بالنسبة إليه طرف ونهاية، وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة، ثم إنها موجودة، ومن ذوات الأوضاع لأنها مقصد المتحرك بالحصول فيه. ومنتهى الإشارة الحسية، والمعدوم أو المجرد يمتنع الحصول فيه أو الإشارة إليه. وهذا بخلاف الحركة[5] في الكيف كحركة الجسم من البياض إلى السواد، فإن

---

(١) سقط من (ب) أو بعد

(٢) سقط من (أ) لفظ (معلومة)

(٣) سقط من (ب) لفظ (محضاً)

(٤) في (ب) يقبل بسقوط (لا) وهو تحريف

(٥) الحركة: ضد السكون، ولها عند القدماء عدة تعريفات، وهي:

أ ـ الحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج ومعنى التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.

ب ـ الحركة هي شغل الشيء حيزاً بعد أن كان في حيز آخر وهي كونان في آنين ومكانين بخلاف السكون الذي هو كونان في آنين ومكان واحد.

جـ ـ الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة (ابن سينا رسالة الحدود).

السواد مقصد المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع أن يكون موجوداً لامتناع تحصيل الحاصل، ثم لا يخفى أن معنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولاً وقرباً، كما أن معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتأتى إليها، وذلك لأن كلاً من المتحرك والحركة منقسم، فلا تقع حقيقة إلا في منقسم، والجهة لا تقبل الانقسام. أعني في مأخذ الحركة والإشارة إذ لو انقسمت إلى جزئين مثلاً، فالجزء الذي يلي المتحرك، إما أن لا يتجاوزه المتحرك بحركته إذا وصل إليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر، وإما أن يتجاوزه فتلك الحركة، إما حركة عن الجهة، فالجهة هي الجزء الأول فقط، وإما إلى الجهة فهي الثاني فقط لا يقال بل في جهة لأنا نقول الحركة في الشيء[1] المنقسم لا محالة تكون إما عن جهة، أو إلى جهة، ويعود المحذور للقطع بأن الجهة هي مقصد المتحرك لا المسافة التي تقطع بالحركة، وهذا يدل على أنها لا تقبل الانقسام في مأخذ الحركة والإشارة وهي كاف في إفادة المطلوب. أعني امتناع وقوع الجسم أو الحركة فيها، ولا يدل على أنها لا تقبل الانقسام أصلاً حتى لا تكون إلا نقطة، بل ربما تكون خطاً أو سطحاً، بقي الكلام في أن طرف كل امتداد، ومنتهى كل إشارة جهة[2] حتى تكون جهات كل جسم أطراف امتداداته فيكون على سطحه أم الجهة

= د ـ وتقال الحركة على تبدل حالة قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل (ابن سينا. النجاة ص ١٦٩)

وللحركة عند القدماء أيضاً أقسام مختلفة وهي:

١ ـ الحركة في الكم: وهي انتقال الجسم من كمية الى أخرى كالنمو والذبول.

٢ ـ الحركة في الكيف: وهي انتقال الجسم من كيفية الى أخرى كتسخن الماء وتبرده، وتسمى استحالة، والحركة الكيفية النفسانية هي حركة النفس في المعقولات، وتسمى فكراً أو حركتها في المحسومات وتسمى تخيلاً.

٣ ـ الحركة في الأين، وهي حركة الجسم من مكان الى آخر وتسمى نقلة والمتكلمون اذا اطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية فقط.

(١) في (ب) الجهة بدلاً من (الشيء)

(٢) الجهة في الأصل هي الجانب والناحية والموضع الذي تتوجه إليه وتقصد

قال ابن سينا: إننا نعني بالجهة شيئاً إليه مأخذ حركة أو إشارة(جامع البدائع ١٥٤)

والجهة والحيز متلازمان في الوجود، لأن كلاً منهما مقصد للمتحرك الأين إلا أن الحيز مقصد للمتحرك بالحصول فيه، والجهة مصدر له بالوصول إليها والقرب منها فالجهة منتهى الحركة لا ما =

نهاية جميع الامتدادات، ومنتهى جميع الإشارات حتى لا يكون إلا على سطح محدد الجهات الحق هو الثاني.

الجهات غير محصورة في عدد

[قال (ثم إنها)

غير محصورة إلا أنه قد يعتبر قيام الامتدادات بعضها على البعض أو يعتبر ما للإنسان من الرأس والقدم والظهر والبطن واليدين الأقوى والأضعف غالباً[١] فتنحصر الجهات في الست].

أي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد، بل بالقياس إلى نقطة واحدة، إلا أن المشهور، أنها ست. وسبب[٢] الشهرة أمران أحدهما خاصي، وهو أنه يمكن أن يفرض في كل جسم أبعاد ثلاثة متقاطعة، ولكل بعد طرفان، فيكون لكل جسم ست جهات.

وثانيهما: عامي وهو اعتبار حال الإنسان فيما له من الرأس والقدم فبحسبهما له* الفوق والتحت، ومن البطن والظهر فبحسبهما القدام والخلف، ومن الجنبين اللذين عليهما يد أقوى في الغالب وهي اليمنى، وأخرى أضعف وهي اليسرى فبحسبهما اليمين واليسار، ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المقايسة والمناسبة[٣]، وكان في ذوات الأربع[٤] الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن، والقدام

---

* تصح فيه الحركة (راجع كليات أبي البقاء) والجهة نهاية البعد ويمكن أن يفرض في كل جسم أبعاد غير متناهية العدد، فيكون كل طرف منها جهة الا أن المقرر عند عامة الفلاسفة أن الجسم يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل منها طرفان فلكل جسم إذن ست جهات وهي: فوق، وأسفل، ويمين، ويسار، وخلف؛ وقدام، .

(١) سقط من (أ) لفظ (غالبا)

(٢) في (ب) ودواعي بدلاً من (وسبب)

(٣) في (ب) المقايضة بدلاً من (المناسبة) وهو تحريف

(٤) في (أ) الحيوان بدلاً من (ذوات الأربع)

والخلف ما يلي الرأس والذنب، وليس شيء من الاعتبارين بواجب[1] ليصح انحصار الجهات في الست.

أقسام الجهات علو وسفل وأربعة وضعية

[قال (والطبيعي منها)

العلو والسفل، والبواقي وضعية، تتبدل كالمواجه للمشرق إذا واجه المغرب، بخلاف المنكوس].

أي من الجهات جهة العلو وهي ما يلي رأس الإنسان بالطبع[2]، والسفل ما يلي قدميه بالطبع[3] حيث لا تتبدلان أصلاً[4]، والأربعة الباقية وضعية تتبدل[5] بتبدل الأوضاع، كالمتوجه إلى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه، والجنوب يمينه والشمال شماله، ثم إذا توجه إلى المغرب صار المغرب قدامه، والمشرق خلفه، والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما إذا صار القائم منكوساً، فإنه لا يصير ما يلي رجله تحتاً، وما يلي رأسه فوقاً، بل يصير رأسه من تحت، ورجله من فوق، والفوق والتحت بحالهما، فالشخصان القائمان على طرفي قطر الأرض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت.

العلو في الجهات لا يلزم أن يكون مضافاً إلى السفل

[قال (والعلو لا يلزم أن يكون بالإضافة إلى السفل)

فإن الأرض لا سفل لها إلا بالوهم لأن جميع أطراف امتداداتها الفعلية إلى السماء].

---

(١) في (ب) بلازم بدلاً من (بواجب)
(٢) سقط من (ب) لفظ (الطبع)
(٣) سقط من (ب) لفظ (الطبع)
(٤) في (أ) في الواقع بدلاً من (أصلاً)
(٥) في (ب) عند تبدل بدلاً من (بتبدل)

يريد دفع ما سبق إلى كثير من الأوهام وهو أن الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر، وكذا القدام والخلف واليمين والشمال، والحق أن التضايف إنما هو بين الفوق وذي الفوق، وكذا البواقي، وأما الجهتان فقد تنفكان في التعقل، بل في الوجود كما في الأرض، فإنه لا تحت[1] لها إلا بالوهم، فإن جميع[2] أطراف امتدادتها الفعلية إلى السماء فلها الفوق فقط.

الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها عند المليين

[قال (ومنها)

أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها[3] كما هو رأى المليين خلافاً للمتأخرين من الفلاسفة فيهما حيث زعموا أن الفلكيات قديمة، سوى الحركات والأوضاع الجزئية، والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعاً، والنوعية جنساً، وللمتقدمين منهم في الذوات خاصة، حيث زعموا أن هناك مادة قديمة على اختلاف آرائهم في أنها جسم. وهو العناصر الأربعة، أو الأرض أو النار أو الماء أو الهواء، والبواقي تتلطف وتتكشف، والسماء من دخان يرتفع منه، أو جوهرة غيرها أو أجسام صغار صلبة كرية أو مختلفة الأشكال أو ليست بجسم، بل نور وظلمة أو نفس وهيولي، أو وحدات تحيزت فصارت نقطاً واجتمعت النقط خطاً والخطوط سطحاً، والسطوح جسماً].

أي ومن أحكام الجسم أنها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا ثلاثة:

الأول: حدوث الأجسام بذواتها وصفاتها، وإليه ذهب أرباب الملل من المسلمين وغيرهم.

والثاني: قدمها كذلك وإليه ذهب أرسطو[4] وشيعته، ونعني بالصفة ما يعم

---

(١) في (ب) يجب بدلاً من (لا تحت) وهو تحريف

(٢) سقط من (ب) كلمة (جميع)

(٣) سقط من (أ) لفظ (وصفاتها)

(٤) ارسطو فيلسوف يوناني تتلمذ على افلاطون، وعلم الاسكندر الاكبر واسس اللوقيون حيث كان=

الصور والأعراض وتفصيل مذهبهم أن الأجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الضوء والشكل وأصل الحركة والوضع بمعنى أنها متحركة حركة واحدة متصلة من الأزل إلى الأبد. إلا أن كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة بأخرى، فتكون حادثة، وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية، وكذا صورها النوعية بحسب الجنس[1] بمعنى أنها لم تزل عنصراً ما، لكن خصوصية النارية أو الهوائية أو المائية أو الأرضية، لا يلزم أن تكون قديمة لما سيجيء من قبول الكون والفساد.

والثالث: قدمها بذواتها دون صفاتها، وإليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة، واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها أنها جسم أو ليست بجسم، وعلى تقدير الجسمية أنها العناصر الأربعة جملتها أو واحد منها، والبواقي بتلطيف أو تكثيف، والسماء من دخان يرتفع من ذلك الجسم أو جوهره غير العناصر حدثت منها

▪ يحاضر ماشياً فسمي هو واتباعه بالمشائين ألف (الأورغانون) في المنطق، وأهم ما في المنطق هو القياس الذي نستنبط به نتيجة يقينية من مقدمات. ولارسطو في العلم الطبيعي مؤلفات منها «السماع الطبيعي» و«السماء» و«الكون» و«الفساد» و«النفس» وله فصول مختلفة في موضوعات مختلفة يطلق عليها اسم ما بعد الطبيعة، ومبحثها الجوهر والعرض، والهيولي والصورة والوجود بالقوة، والوجود بالفعل، وله كتب في الأخلاق والسياسة والخطابة والشعر، لقب بالمعلم الأول.

(١) الجنس في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع، يقال: الحيوان جنس، والإنسان نوع مثال ذلك اذا كان أحد الصنفين مندرجاً في الآخر كان الأول نوعاً، والثاني جنساً وكان الثاني أعم من الأول.

قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أي بالصور والحقائق الذاتية وهذا يخرج النوع، والخاصة، والفصل القريب وقوله (في جواب ما هو) يخرج الفصل البعيد والعرض العام.

والجنس هو المقول على الجنس ويقابله النوعي وهو المقول على النوع والجنس عند الفقهاء هو المقول على كثيرين مختلفين بالأحكام (قول أبي يوسف) أو المقول على كثيرين مختلفين صورة ومعنى (قول أبي حنيفة) والجنس في علم الأحياء جماعة انواع نباتية أو حيوانية لها صفات مشتركة (معجم الألفاظ الزراعية للأمير مصطفى الشهابي) وهو قسم من الفصيلة والجنس إما قريب أو بعيد، فإن كان الجواب عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس واحد فهو قريب كالحيوان بالنسبة الى الانسان فإنه جواب عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الحيوانية. وإن كان الجواب عنها وعن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس متعدداً فهو بعيد كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فإنه جواب عن الانسان وعن بعض ما يشاركه فيه كالنبات.

العناصر، والسموات، أو أجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام إلا بحسب الوهم، واختلفوا في أنها كرات أو مضلعات، وعلى تقدير عدم الجسمية.

فقيل: هي نور وظلمة، والعالم من امتزاجهما، وقيل نفس وهيولي، تعلقت الأولى بالأخرى فحدثت الكائنات، وقيل وحدات تحيزت وصارت نقطاً، واجتمعت النقط فصارت خطاً، واجتمعت الخطوط فصارت سطحاً، واجتمعت السطوح فصارت جسماً وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الإمام، والظاهر أنها رموز وإشارات على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء، وأما قدمها لصفاتها دون ذواتها فغير معقول.

الأدله على أن الأجسام لا تخلو من الحوادث

[قال (لنا وجوه)

الأول: أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث، لأنها لا تخلو عن الأعراض قطعاً[1]، وهي حادثة لما تقرر من امتناع بقائها على الإطلاق، ولأنها لا تخلو عن الحركة والسكون، لأن للجسم كوناً في الحيز لا محالة، فإن كان مسبوقاً بكون في ذلك الحيز فسكون، وإلا فحركة، وكل منهما حادث. أما الحركة فلاقتضائها المسبوقية بالغير سبقاً لا تجامع فيه للمتقدم والمتأخر وهو معنى الحدوث، ولكونها في معرض الزوال قطعاً وهو ينافي القدم[2]، وأما السكون فلأنه وجودي لكونه من

---

(١) سقط من (ب) لفظ (قطعاً)

(٢) القديم في اللغة ما مضى على وجوده زمان طويل، ويطلق في الفلسفة العربية على الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء ويرادفه الأول قال ابن سينا: يقال قديم للشيء اما بحسب ذاته، وإما بحسب الزمان والقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة.

والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه (النجاة ٣٥٥) وقال أيضاً: القدم يقال على وجوه فيقال: قديم بالقياس، وهو شيء في زمانه في الماضي اكثر من زمان شيء آخر. وأما القديم المطلق، فهو أيضاً يقال على وجهين بحسب الذات وبحسب الزمان. اما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب (رسالة الحدود ١٠٢)

الأكوان، وجائز الزوال لكون كل جسم قابلاً للحركة بالاتفاق، وبدليل أنها متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر، وأنها إما بسائط يصح لكل من أجزائها المتشابهة ما يصح للآخر من الحيز، وإما مَركبات يصح لكل جزء من بسائطها أن يماس الآخر، وما ذاك إلا بالحركة، ونوقض إجمالاً بالجسم حال الحدوث، وتفصيلاً بأنا لا نسلّم أن الكون إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيز كان حركة، وإنما يلزم لو كان مسبوقاً يكون في حيز آخر ولا كذلك في الأزل، لأن أزليته ينافي لمسبوقته.

والجواب: أن الكلام في الكون المسبوق بكون آخر وليس الأزل حالة[1] يتحقق فيها كون لا كون قبله، بل معنى الأزلية الاستمرار في الأزمنة المقررة الماضية الغير المتناهية.

فإن قيل: امتناع أزلية الحركات الجزئية لا يوجب امتناع أزلية ماهيتها الكلية فيجوز أن يكون كل حركة مسبوقة بحركة لا إلى[2] بداية، ويكون الجسم متحركاً أزلاً وأبداً بمعنى أنه لا يقرر زمان إلا وفيه شيء من جزئيات الحركة، وبهذا يقع القدح في أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، لأن ذلك إنما هو على تقدير تناهي الحوادث، فالعمدة الوثقى[3] في هذا الباب أن تبين امتناع تعاقب حوادث لا نهاية لها.

أجيب: أولاً بأن حقيقة الحركة هي التغير من حال إلى[4] حال. فالمسبوقية المنافية للأزلية من لوازم ماهيتها.

وثانياً: بأن الكلي لا يوجد إلا في[5] ضمن الجزئي، فقدم الحركة مع حدوث كل من الجزئيات غير معقول.

وثالثاً: بأن تعاقب الحوادث لا إلى بداية سواء كانت حركات أو غيرها باطل

---

(١) سقط من (أ) جملة (الأزل حالة)
(٢) سقط من (ب) جملة (لا الى بداية)
(٣) سط من (ب) لفظ (الوثقى)
(٤) سقط من (ب) جملة (من حال الى حال)
(٥)، في (ب) مميز بدلاً من (في ضمن)

بالتطبيق بحسب فرض العقل بين جملة من الآن وجملة من الطوفان كما مرّ، ولأنا إذا اعتبرنا سلسلة من هذا الحادث المسبوق لزم اشتمالها على سابق غير مسبوق[1]، تحقيقاً لتكافؤ ما يشتمل عليه كل حادث من السابقية والمسبوقية المتضايفين].

المشهور في الاستدلال على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. أما الكبرى فظاهر، وأما الصغرى فلوجهين:

أحدهما: أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض كما[2] مرّ، والأعراض كلها حادثة. إذ لو كانت قديمة لكانت باقية بما تقرر من أن القدم ينافي العدم. والأزلية تستلزم الأبدية لكن اللازم باطل لما[3] سبق من أدلة امتناع بقاء الأعراض على الإطلاق.

وثانيهما: أن الأجسام لا يخلو عن الحركة والسكون لأن الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز، وكل كون في الحيز إما حركة أو سكون لأنه إن كان مسبوقاً بكون في غير ذلك الحيز فحركة وإلا فسكون، لما سبق من أنه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا، ثم كل من الحركة والسكون حادث. أما الحركة فلوجهين:

أحدهما: أنها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيراً من حال إلى حال، وكوناً بعد كون وهذا سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق، والمسبوق بالغير سبقاً زمانياً مسبوق بالعدم، لأن معنى عدم مجامعة السابق المسبوق، أن يوجد السابق، ولا يوجد المسبوق، والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا.

وثانيهما: أن الحركة في معرض الزوال قطعاً لكونها تغيراً وتقضياً على التعاقب والزوال، أعني طريان العدم ينافي القدم، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فما جاز عدمه انتفى قدمه. وأما السكون فلأنه وجودي جائز الزوال، ولا شيء من القديم

---

(١) سقط من (أ) جملة (غير مسبوق)

(٢) سقط من (أ) جملة (كما مر)

(٣) سقط من (أ) جملة (لما سبق)

كذلك لما مرّ، وإنما قيد بالوجودي لأن عدم الحادث قديم يزول إلى الوجود إذ دليل امتناع عدم القديم. وهو أنه إما واجب أو مستند إليه بطريق الإيجاب، إنما قام في الموجود أما كون السكون وجودياً فلأنه من الأكوان، وأما كونه جائز الزوال فلأن كل جسم قابل للحركة. أما أولاً فلعدم نزاع الخصم في ذلك. وأما ثانياً فلأن الأجسام [متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فإذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل. وأما ثالثاً فلأن الأجسام][1] إما بسائط وإما مركبات. فالبسائط يجوز على كل من أجزائها المتشابهة الحصول في حيز الآخر، وما ذاك إلا بالحركة والمركبات بجوز على كل من بسائطها المقاسمة[2] أن يكون تماسها الذي وقع بجزء من هذا يقع بسائر أجزائه المتشابهة وذلك بالحركة.

واعترض على ما ذكر في بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون، بأنه لو صح لزم أن يكون الجسم في أول السكون متحركاً أو ساكناً واللازم باطل قطعاً لاقتضاء كل منهما المسبوقية [بكون آخر. وبأنا لا نسلّم أن الكون في حيز إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيز كان حركة، وإنما يلزم لو كان مسبوقاً بالكون في حيز آخر، وهذا في الأزل محال، لأن الأزلية تنافي المسبوقية][3] بحسب الزمان.

وأجيب بأن الكلام في الكون المسبوق بكون آخر للقطع بأن الكون الذي لا كون قبله حادث قطعاً وفيه المطلوب، وعلى هذا فالمنع ساقط لأن معنى الكلام أن الكون إن لم يكن مسبوقاً بالكون في ذلك الحيز، بل في حيز آخر كان حركة، وما ذكر من أن هذا ينافي الأزلية باطل، لأن الأزل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كوناً لا كون قبله[4]، بل معناه نفي أن يكون الشيء بحيث يكون له أول، وحقيقته الاستمرار في الأزمنة المقررة الماضية، بحيث لا يكون له بداية، كما أن حقيقة الأبدية هو الاستمرار في الأزمنة الآتية لا إلى نهاية.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٢) في (أ) المتاسة بدلاً من (المقاسمة) وهو تحريف

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٤) في (ب) بعده بدلاً من (قبله) وهو تحريف

فإن قيل: ما ذكرتم من دليل امتناع الأزلية إنما يقوم في كل جزئي من جزئيات[1] الحركة، ولا يدفع[2] مذهب الحكماء، وهو أن كل حركة مسبوقة بحركة أخرى لا إلى بداية، والفلك متحرك أزلاً وأبداً بمعنى أنه لا يقرر زمان إلا وفيه شيء من جزئيات الحركة، وهذا معنى كون ماهية الحركة أزلية. وحينئذ يرد المنع على الكبرى أيضاً، أي لا نسلم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإنما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية، فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم[3] في حركات الأفلاك وأوضاعها.

أجيب: أولاً بإقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة أزلية وذلك من وجهين:

أحدهما: أن الأزلية تنافي المسبوقية ضرورة[4]، والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال إلى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة.

وثانيهما: بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزلياً، إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق[5].

وثانياً: بإقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك أيضاً لوجهين:

أحدهما: طريق التطبيق[6] وهو أن نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من

---

(١) سقط من (أ) جملة (من جزئيات الحركة)
(٢) في (ب) ولا يرد بدلاً من (ولا يدفع)
(٣) في (ب) اعتقادهم بدلاً من (رأيهم)
(٤) سقط من (ب) للفظ (ضرورة)
(٥) سقط من (أ) لفظ (الاتفاق)
(٦) طريق التطبيق شرحه سعد الدين التفتازاني باسلوبه الرصين وعند رجوعنا الى كتب المتأخرين وجدنا أن ما قدمه السعد من تعريف يكاد يكون هو الأحسن والأمثل وبذلك أغنانا عن الحديث عنه مرة أخرى..

الآن، وأخرى من يوم الطوفان كل منهما لا إلى نهاية، ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل إجمالاً، بأن تقابل الأول من هذه بالأول من تلك وهكذا، فإما أن يتطابقا فيتساوى الكل والجزء أو لا فتنقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية[1] لأنها لا تزيد عليها إلا بقدر متناه.

وثانيهما: طريق التكافؤ، وهو أنا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقاً على حادث آخر بمنزلة المعلول الأخير، فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم أن تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق، وهو المنتهى، وتقرير آخر أنا نفرض سلسلة من المسبوقية، وأخرى من السابقية، ثم نطبق بينهما فتقع مسبوقية الأخير بإزاء سابقية ما فوقه، فيلزم الانتهاء إلى ما له السابقية دون المسبوقية تحقيقاً للتضايف.

أدلة امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية ونهاية

[قال (وقد يذكر)

وجوه أخر مثل أن حدوث كل يستلزم حدوث الكل، وأن قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي، وأن عدم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها، وأن كل جزء من الحركة لزواله يجب أن يكون أثر المختار دون الموجب فيكون حادثة، وأن الحركة إن كانت مسبوقة بأخرى امتنع أزليتها، وإلا تحقق أوليتها، وأن كلا من جزئيات الحركة مسبوق بعدم أزلي فيتقارن عدماها في

(١) الإنية: اصطلاح فلسفي قديم معناه تحقيق الوجود العيني زعم أبو البقاء: أنه مشتق من (إنَّ) التي تفيد في اللغة العربية التأكيد والقوة في الوجود لذاته، لكونه اكمل الموجودات في تأكيد الوجود، قال: ولهذا أطلقت الفلاسفة لفظ (الإنية) على واجب الوجود لذاته، لكونه اكمل الموجودات في تأكيد الوجود وفي قوة الموجود وهذا لفظ محدث ليس من كلام العرب (كليات أبي البقاء) وزعم بعض المخدثين أن الإنية لفظ معرَّب عن كلمة (اين) اليونانية التي معناها كان أو وجد، واختلفوا في ضبط هذه الكلمة فقرأها بعضهم آنية كما في تعريفات الجرجاني وهذا خطأ لأن الآنية نسبة الى الآن وقرأها بعضهم أنية نسبة الى ان المخففة وضبطها آخرون بالأيية والأينية وهذا كله خطأ لأن الأينية نسبة الى الأين والايية نسب الى أي ونعتقد ان اشتقاق اللفظ من (ان) لا يمنع ان يكون بينه وبين اين اليونانية تشابه.

الأزل ضرورة، أن تأخر البعض ينافي أزليته، فلو وجد حركة في الأزل لزم اجتماع النقيضين والكل ضعيف].

لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية ونهاية وجوه أخرى: منها: أنه لما كان كل حادث مسبوقاً بالعدم، كان الكل كذلك، فإنه إذا كان كل زنجي أسود، كان الكل أسود ضرورة، وردّ بمنع كلية هذا الحكم، ألا ترى أن كل زنجي فرد، وبعض من المجموع بخلاف الكل. ومنها أن الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بأن دورات الفلك من الآن إلى ما لا يتناهى أكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس أكثر من دورات زحل[1]، وعدد الأيام أكثر من عدد الشهور والسنين، وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه، لأن معنى نقصان الشيء من الشيء أن يكون بحيث لا يبقى شيء في مقابلة ما بقي من الزائد، فيتناهى الناقص، ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه إلا بقدر متناه.

وردّ بعد تسليم المقدمة الأولى بمنع الثانية، وإنما يصح لو لم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهى، ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا، إلا أن يحصل في إحدى الجملتين شيء لم يحصل في الأخرى، وهو لا يجب الانقطاع كما في مراتب الأعداد، ومنها أنه لو كانت الحركات الماضية غير متناه لامتنع انقضاؤها، لأن ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل، لأن حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله. وردّ بالمنع فإن غير المتناهي إنما يستحيل انقضاؤه من

---

(١) زحل: في الفلك سادس كوكب من الشمس وبعده عنها ١٤٢٥٧٦٧٠٨كم في المتوسط ويدور حولها في ثلاثين عاماً وحجمه ٧٢٤ مرة حجم الأرض وكتلته ٩٤,٩ قدر كتلتها وكثافته ثمن كثافتها، وقرصه منبعج عند الاستواء حيث قطره ١٢٠ ٠٠٠ كم دورته حول محوره تتناقص كلما اقتربنا من خط الاستواء (من ١٠ ساعات و٣٨ دقيقة الى ١٠ ساعات و١٤دقيقة) وذلك يشير الى قوام سائل او غازي، وفي غلافه الجوي غاز الميثان، والنشادر، ويدور حوله تسعة أقمار، التاسع منها حركته تراجعية، واكبرها يسمى تيتان في حجم عطارد، وله غلاف جوى، وحول زحل مجموعة حلقات في مستوى خط الاستواء اكتشفها (جاليليو) وثبت فيها بعد انها ثلاث حلقات يفصل الخارجيتين حاجز مظلم، والمعها الحلقة الوسطى، وقطر الحلقات ٠٠ ٢٧٥٠ كم وسمكها من ١٦ الى ٨٠ كم وتبدو كل ١٥ سنة كسهمدقيق نظراً لتغيير وضعها بالنسبة للأرض وثبت انها تتكون من عدد كبير من الأجسام الصغيرة تدور حول الكوكب. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٥١١)

الجانب الغير المتناهي، ومنها أن الحركة أثر الفاعل المختار، وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم.

أما الكبرى فلما تقدم. وأما الصغرى فلأن كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الأجزاء، ولا شيء من الزائل بأثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة، وإذا كان كل جزء من الحركة أثراً للفاعل المختار كانت الحركة أثراً له لأن الموجود لكل جزء من أجزاء الشيء موجد له ضرورة، وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحادث إلى الموجب القديم. وأنه يجوز ذلك بشرط حادث. فغاية الأمر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطاً بانقضاء السابق، ومنها أن كل حركة تفرض لا تخلو من أن تكون مسبوقة بحركة أخرى، فلا تكون أزلية ضرورة سبق العدم عليها، أو لا تكون مسبوقة بأخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها، فتكون للحركة بداية وهو المطلوب.

وردّ بأنا نختار الأول ولا يفيد إلا حدوث كل من جزئيات الحركة، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في أن ينتهي إلى حادث لا يكون قبله حادث آخر، ومنها أنه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقاً بعدم أزلي لأن ذلك معنى الحدوث، ويلزم اجتماع تلك العدمات في الأزل، إذ لو تأخر شيء منها عن الأزل لما كان أزلياً، وإذا اجتمعت العدمات في الأزل، فإن حصل شيء من الوجودات في الأزل لزم مقارنة السابق والمسبوق، بل اجتماع النقيضين وهو محال، وإن لم يحصل فهو المطلوب.

واعترض بأن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة[1] بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين، بل معنى أزلية العدمات أنها ليست مسبوقة بالوجودات[2]، وهذا لا يوجب

---

(١) في (ب) سنبينه بدلاً من (شبيهة) وهو تحريف

(٢) في (ب) بالحوادث بدلاً من (بالوجودات)

تفاوتها[1] في شيء من الأوقات وما يقال أنها لو لم تكن متقارنة في حين[2] ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديماً، إنما يستقيم فيما يتناهى عدده، فالعدمات لا تتقارن في حين[3] ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها.

إبطال ما ذهب إليه الفلاسفة من قدم الأفلاك

[قال (ولولا القصد)

إلى نفي ما ذهب إليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية الحركات، والبعض من قدم أجسام صغار لا تنقسم فعلاً مع سكونها أزلاً، ثم عروض الحركة لها أو بالعكس، لكفى ما قيل إن ثبوت الكون للجسم ضروري، فقدمه يستلزم قدم الكون أو تعاقب الأكوان من غير بداية، وكلاهما محال لما مرَّ].

يريد أن القوم حاولوا بهذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب إليه الفلاسفة من قدم الأفلاك بحركاتها بمعنى أن كل حركة مسبوقة بأخرى من غير بداية، وبعضهم من أن مواد العالم أجسام صغار أزلية لا تقبل الانقسام بالفعل، وهي في الأزل ساكنة تعرض لها الحركة فتتكون المركبات من اجتماعها، وبعضهم من أنها متحركة تتصادم، فتسكن فتتكون الأفلاك والعناصر، وإلا فله تقرير أخصر لا يفتقر إلى بيان أن السكون وجودي، وأن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، فإن للحركة أجزاء مسبوقاً بعضها بالبعض، وهو أنه لو كان شيء من الأجسام قديماً لزم إما أن كونه قديماً[4] وإما تعاقب[5] الأكوان من غير بداية وكلاهما محال. أما اللزوم فلأن حصول الكون للجسم ضروري، فإن العقل إذا تصوره وتصور التحيز جزم بثبوته[6] له، فإن كان شيء من أكوانه قديماً فذاك[7]، وإلا كان كل كون مسبوقاً

---

(١) في (ب) تقارنها بدلاً من (تفاوتها)
(٢) في (ب) حيز بدلاً من (حين)
(٣) في (ب) حيز بدلاً من (حين)
(٤) في (ب) أن يكون قديماً بدلاً من (كونه قديماً)
(٥) في (ب) توالى بدلاً من (تعاقب)
(٦) في (ب) بلزومه بدلاً من (بثبوته)
(٧) سقط من (ب) لفظ (فذاك)

بكون آخر لا إلى بداية وهو الأمر الثاني، وأما استحالة الأمرين، فالأول لما سبق. أن كل جسم قابل للحركة من حيز إلى حيز إما بتمامه كما في الحركة المستقيمة، أو بأجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. وينعكس إلى أن ما جاز عدمه انتفى قدمه.

والثاني: لما مرّ من أن[1] طريق التطبيق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك.

أدلة أن الجسم محل للحوادث

[قال (الثاني أن الجسم محل للحوادث)

وهو ظاهر فيكون حادثاً، لما سيجيء من امتناع اتصاف القديم بالحادث] .

أي متصف بها بحكم المشاهدة، ولا شيء من القديم كذلك كما سيجيء في الإلهيات[2].

فإن قيل: إن أخذت الصغرى كلية، فالمنع ظاهر، ودعوى الضرورة باطلة، وإن أخذت جزئية لم يفد[3] المطلوب. أعني حدوث كل جسم، فإن حدوث بعض الأجسام كالمركبات العنصرية، مما لا نزاع فيه.

قلنا: تؤخذ كلية، وتبين بأن الأفلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والأوضاع[4] الحادثة، والعناصر خاصة بالأضواء والأحوال الأخر. ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (أن)

(٢) في المقصد الخامس وهو الخاص بالالهيات

(٣) في (ب) لم يتم المطلوب بدلاً من (لم يفد)

(٤) سقط من (أ) لفظ (والأوضاع)

الجسم أثر الفاعل المختار

[قال (الثالث)

أن الجسم أثر الفاعل المختار ابتداء أو انتهاء، لما سيجيء من إثبات قدرة الواجب فيكون حادثاً لما مرّ].

لاخفاء في أن الجسم، بل كل ممكن يحتاج إلى مؤثر، ولا بدّ من الانتهاء[1] إلى الواجب تعالى.

وسيجيء أنه فاعل الاختيار[2]، وقد سبق أن كل ما هو أثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد إلى إيجاده، ولا يكون ذلك إلا حال عدمه. وبهذا نثبت حدوث ما سوى الصانع[3] من الجواهر والأعراض، وليشكل بصفاته القديمة. ولا يتم إلا على من يجعل سبب الاحتياج إلى المؤثر مجرد[4] الإمكان. وكذا الرابع إلا أنه لا يتوقف على إثبات كون الصانع مختاراً، لكن يبتنى على المغلطة المشهورة. وهي أن تأثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل للحاصل، وقد عرفت[5] حلها. وأما الخامس. فهو بعينه الأول إلا أنه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث، بأنه لا يخلو عن مقدار مخصوص أو حيز مخصوص، وكل منهما حادث، لكونه أثر المختار. إذ نسبة الموجب إلى جميع المقادير والأحياز على السواء.

ويردّ عليه: أنه يجوز أن يكون ذلك باعتبار المادة أو الصورة أو عدد الجواهر[6] الفردة أو غير ذلك من الأسباب الخارجة.

---

(١) في (ب) والمؤثر هو الواجب

(٢) قال تعالى: «يخلق ما يشاء ويختار»

(٣) في (ب) الواجب بدلاً من (الصانع)

(٤) سقط من (أ) لفظ (مجرد)

(٥) سقط من (ب) جملة (وقد عرفت حلها)

(٦) كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به فهو جوهر، الواحدة جوهرة، وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته، والجوهر النفيس هو الذي تتخذ منه الفصوص ونحوها، وجوهر السيف فرنده، وقيل الجوهر هو الأصل أي أصل المركبات =

أدلة إبطال قدم الجسم

قال (الرابع)

لو كان الجسم قديماً فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركاً بينه وبين الواجب، وحينئذ إما أن يكون قدمه قديماً، فينقل الكلام إلى قدم القدم ويتسلسل، أو حادثاً فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لأن القدم اعتبار عقلي فلا يتسلسل وأيضاً قدم القدم عينه وأيضاً معارض بأن الجسم لو كان حادثاً فحدوثه إما حادث فيتسلسل أو قديم فيكون الجسم الموصوف به أولى بالقدم.

أدلة القائلين بقدم العالم والرد عليها

[قال (تمسك القائلون)

بقدم العالم بوجوه:

الأول: أن جميع ما لا بد منه في وجود العالم إن كان حاصلاً في الأزل لزم وجوده، لامتناع التخلف عن تمام العلة التامة[1]، وإلا نقل الكلام إلى ذلك الحادث فيتسلسل.

= ويطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان، منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي اذا وجدت في الأعيان كانت لافي موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه.

قال ابن سينا: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع اي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه (النجاة ص ١٢٦) وقال أيضاً ويقال: لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلح الفلاسفة القدماء من عهد أرسطو (رسالة الحدود)

والخلاصة أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الموجود اى في محل مقوم لما حل فيه، فإن كان الجوهر حالاً في جوهر آخر كان صورة اما جسمية أو نوعية، وان كان محلاً لجوهر آخر كان هيولي، وان كان مركباً منهما كان جسماً وان لم يكن كذلك كان نفساً أو عقلاً.

(١) سقط من (أ) لفظ (التامة)

والجواب: النقض بالحادث اليومي، وليس الفرق بأنه يستند الى حوادث فلكية متعاقبة لا إلى نهاية دفعاً له على أن الكلام في العالم الجسماني، فلم لا يجوز أن يكون حدوثه مشروطاً بتطورات أو إرادات.

وبالجملة: حوادث متعاقبة لأمر مجرد.

وقد سبق أن حديث لزوم المادة لكل حادث ضعيف، والمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون من جملة مالا بد منه، الإرادة التي من شأنها الترجيح أي وقت شاء من غير افتقار الى مرجح آخر، ويكون تعلق الإرادة أيضاً بمجرد الإرادة، ووجوب العالم بهذا التعليق لا ينافي اختيار الصانع بل يحققه].

بقدم العالم بوجوه.

الأول: أن جميع ما لا بد منه لتأثير الصانع في العالم وإيجاده إياه، إما أن يكون حاصلاً في الأزل أو لا[1].

والثاني: باطل فتعين الأول وهو يستلزم المطلوب. وتقريره من وجهين:

أحدهما: أنه لما وجد في الأزل جميع ما لا بد منه بوجود العالم لزم وجوده في الأزل[2]، والمقدم حق[3] فكذا التالي، أما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مرّ، وأما حقية المقدم، ولأنه لو لم يكن جميع ما لابد منه لوجوده، إما أن يكون حاصلاً في الأزل أو لا ويتسلسل.

والجواب: النقض إجمالاً[4] وتفصيلاً. أما إجمالاً[5] فهو أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثاً لجريانه فيه لا يقال الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات

---

(١) في بزيادة لفظ (يكون)

(٢) سقط من (ب) لفظ (الأزل)

(٣) في (ب) لازم بدلاً من (حق)

(٤) في (ب) جملة بدلاً من (إجمالاً)

(٥) في (ب) جملة بدلاً من (إجمالاً)

والأوضاع الفلكية، والاتصالات الكوكبية، ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا إلى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتيب في الوجود، على ما هو شأن العلل والمعلولات، ليلزم التسلسل المحال.

فإن البرهان[1] إنما قام على استحالة التسلسل في المبادىء المترتبة دون المعدات المتصرمة، لأنا نقول: بعض البراهين كالتطبيق والتضائف يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة أو متصرمة كما سبق آنفاً.

ولو سلّم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز أن يكون حادثاً مستنداً الى حوادث متعاقبة، لا أول لها كتصورات أو إرادات من ذات مجردة، مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي. لا يقال تعاقب الحوادث، إنما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة.

لأنا نقول: قد سبق الكلام على ذلك هنالك. وأما تفصيلاً فهو. أنا لا نسلّم أنه لو كان جميع ما لا بد منه في إيجاد العالم حاصلاً في الأزل، كان العالم أزلياً، وإنما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه، الإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص، من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل، لامتناع الترجيح بلا مرجح.

قلنا: لا نسلم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الإرادة والاختيار،

---

(١) البرهان: هو الحجة الفاصلة البينة يقال برهن يبرهن برهنة اذا جاء بحجة قاطعة للدد الخصومة، وبرهن بمعنى بين، وبرهن عليه أقام الحجة، وفي الحديث: «الصدق برهان» البرهان هنا الحجة او الدليل. والبرهان عند الأصوليين ما فصل الحق عن الباطل، وميز الصحيح عن الفاسد بالبيان الذي فيه (تعريفات الجرجاني)

أما عند الفلاسفة: فهو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كان ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات (تعريفات الجرجاني)

قال ابن سينا: البرهان قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني (النجاة ص ١٠٣) والحدالأوسط في هذا القياس لا بد من ان يكون علة نسبة الأكبر الى الأصغر فإذا اعطاك علة اجتماع طرفي النتيجة في الذهن والوجود معاً سمي برهان اللم، قال ابن سينا: البرهان المطلق هو برهان اللم وبرهان الان (راجع النجاة ص ١٠٣ ـ ١٠٤)

فإنه ليس ترجحاً بلا مرجح، بل ترجح المختار أحد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في أكل الجائع أحد الرغيفين، وسلوك الهارب أحد الطريقين.

فإنه قيل: لا نزاع في أن نفس الإرادة لا يكفي في وجود المراد، بل لا بد من تعلقها، فإن كان قديماً كان[1] العالم قديماً، وإن كان حادثاً، كان ذلك الترجح ترجحاً[2] بلا مرجح.

قلنا: لا بل ترجيحاً به، فإن تعلق الإرادة مما يقع بالإرادة من غير افتقار إلى أمر آخر، والحاصل إنما نجعل شرط الحوادث تعلق الإرادة وتلتزم فيه التخلف عن تمام العلة.

دليل آخر على إمكان قدم العالم والرد عليه

[قال (الثاني)

إن كلا من إمكان العالم وصحة تأثير الواجب فيه أزلي، وإلا لزم الانقلاب، فلو لم يكن وجوده أزلياً لزم ترك الجود[3] مدة غير متناهية.

والجواب: أنه مع كونه خطابياً مبنى على عدم التفرقة بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية، وقد سبق مثله آنفاً].

لما كان إمكان[4] العالم أزلياً، وكذا صحة تأثير الصانع فيه، وإيجاده إياه لزم أن

---

(١) سقط من (أ) جملة (قديماً كان)

(٢) سقط من (ب) لفظ (ترجحاً)

(٣) في (ب) الوجود بدلاً من (الجود)

(٤) الإمكان في اللغة: مصدر أمكن امكانا كما تقول اكرم اكراماً وهو أيضا مصدر امكن الشيء من ذاته.

والامكان في الشيء عند المتقدمين هو إظهار ما في قوته الى الفعل وذلك انك اذا تصورت طبيعة الواجب كان طرفاً وازائه في الطرف الآخر طبيعة الممتنع وبينهما طبيعة الممكن والمسافة التي بين الواجب والممتنع اذا لحظت وسطها على الصحة فهو أحق شيء واولاه بطبيعة الممكن وكلما قربت هذه النقطة التي كانت وسطاً الى أحد الطرفين كان ممكنا بشرط وتقييد، فقيل ممكن قريب من الواجب وممكن بعيد عنه (أبو حيان التوحيدي ومسكويه (كتاب الهوامل والشوامل ص ١٠٠)

يكـون وجوده أيضـاً أزلياً، لكن المقـدم حق، إذ لو كـان في الأزل ممتنعـاً ثم يصير ممكناً فيما لا يزال، لزم انقلاب المحال، فكذا التـالي، وجه اللزوم أنـه إذا كان الإمكان مع صحة التأثير متحققاً في الأزل، ولا يوجد الأثر إلا فيمـا لا يزال، كان ذلك تركاً للجود مدة لا تتناهى، وذلك لا يليق بالجواد المطلق.

والجـواب: بعد تسليم امتنـاع ترك الجـود. أنه إنمـا يلزم لو أمكن وجـود العـالم في الأزل على أن يكـون الأزل ظـرفـاً للوجـود وهـو ممنـوع، والثـابت بالبرهان[1] استحالة الانقلاب، هو أن وجوده ممكن في الأزل، على أن يكون الأزل ظرفاً للإمكان. ألا ترى أن الحادث بشرط الحدوث ممكن أزلاً، ووجوده في الأزل محال دائماً، وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والإمكان والامتناع.

دليل ثالث على قدم العالم
والرد عليه

[قال (الثالث)

إن الجسم مركب من مادة هي قـديمـة، لامتنـاع تسلسـل المـواد، ومن صورة هي لازمة للمادة لما مرّ فيكون قديماً، والجواب: منع المقدمات].

قـد سبق الكلام على مـا يدعيـه الفلاسفـة من تركب الجسم من الهيـولي والصورة[2]، وكون الهيولي قديمة وكونها غير منكفة عن صورة ما.

= قال ابن سينا والامكان إما أن يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع.
وأما أن يعني به ما يلازم سـلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً (الاشارات ٢٤)
فاعتبار الذات وحدها لا يخلو اما أن يكـون مقتضياً لـوجوب الـوجود أو مقتضيـاً لامتناع الـوجود (النجاة ص ٣٦٧)
ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود (الشفاء ٢ ـ ٤٧٧ والنجاة ٣٨٥)

(١) في (ب) والثانية بدلاً من (الثابت)

(٢) الصـورة في اللغة: الشكـل الهندسي المؤلف من الأبعـاد التي تتحدد بهـا نهايات الجسم، كصـورة الشمع المفرغ في القالب فهـي شكله الهندسي ومن قبيل ذلك صـورة التمثال، والأنف، والجبـل، والغيم فهي تدل على الأوضاع الملحوظة في هذه الأجسام كالاستدارة والاستقامة والاعوجاج.
والصورة عند الفلاسفة مقابلة للمادة وهي مـا يتميز بـه الشيء مطلقـاً فإذا كـان في الخارج كـانت =

دليل رابع على قدم العالم
والرد عليه

[قال (الرابع)

الرابع أن الزمان[1] قديم، لأن سبق العدم عليه لا يتصور إلا بالزمان. فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم لما مرّ.

والجواب: أنه لم سلّم وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة، فلم لا يجوز أن يكون تقدم العدم عليه؟ كتقدم بعض أجزائه على البعض؟ والفرق بين التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ممنوع.

ولو سلّم فالمقصود منع انحصار أقسام السبق].

لما كان الزمان أعني مقدار الحركة القائمة بالجسم قديماً، كان الجسم قديماً، **أما اللزوم فظاهر**، وأما حقيقة الملزوم، ولأنه لو كالزمان حادثاً أي مسبوقاً بالعدم،

= صورته خارجية، وإذا كان في الذهن كانت صورته ذهنية غير أن المادة في نظرهم لا تتعرى على الصورة الجسمية والفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية، والصورة النوعية بقولهم: ان الصورة الجسمية جوهر بسيط متصل لا وجود لمحله دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادىء النظر، أو هي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها، المدرك في بادىء النظر بالحس، على حين أن الصورة النوعية جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه (تعريفات الجرجاني)

(١) الزمان: الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة، وثانيتهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب وزمان الجاهلية، وجمع الزمان أزمنة، اي أقسام وفصول، وتقول أيضاً: الأزمنة القديمة، والأزمنة الحديثة.

والزمان في اساطير اليونانيين: هو الاله الذي ينضج الأشياء ويوصلها الى نهايتها.

والفرق بين الزمان والدهر، والسرمد، أن نسبة المتغير الى المتغير هي الزمان، ونسبة الثابت الى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت الى الثابت هي السرمد. وقد زعم (أرسطو) أن الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم وذلك لأن الزمان متفاوت زيادة ونقصاناً، فهو إذن كم، وليس كماً منفصلاً لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركباً من آنات متتالية فهو اذن كم متصل، الا انه غير قار، فهو اذن مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة.

وقد أخذ معظم فلاسفة العرب بهذا المعنى الأرسطي الا أن المتكلمين زعموا أن الزمان أمر اعتباري موهوم، وعرفه الأشاعرة بقولهم: انه متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم.

وقال الرازي في المباحث المشرقية ان للزمان كالحركة معنيين أحدهما أمر موجود في الخارج، غير منقسم وهو مطابق للحركة، وثانيهما أمر متوهم لا وجود له في الخارج.

فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية أو الشرف أو الرتبة، وهو ظاهر، ولا بالطبع، لأن الزمان ممكن، والممكن يقتضي لا استحقاقية الوجود والعدم نظراً الى ذاته، فلا يفتقر بذاته إلى عدمه. كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر، وعدم الشيء لا يجامع وجوده، فتعين أن يكون بالزمان وهو أيضاً محال، لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه، لأن معنى المتقدم بالزمان، أن يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر.

والجواب: بعد تسليم وجود الزمان عبارة عن مقدار الحركة. أنا لا نسلم انحصار أقسام السبق في الخمسة المذكورة [بالمعاني المذكورة][1] لأن سبق أجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك، فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك. لا يقال التقدم والتأخر داخلان في مفهوم أجزاء الزمان فإن تقدم الأمس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه، ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده، لأنا نقول: إنما جاز ذلك من جهة أن الأمس اسم للزمان المأخوذة مع التقدم المخصوص، وإما في نفس أجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينها، لكونها عبارة عن اتصال غير قار.

ولو سلّم، فالحادث من حيث الحدوث أيضاً كذلك، إذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقاً بالعدم.

ولو سلّم. فالمقصود منع انحصار السبق في الأقسام الخمسة مستنداً الى السبق فيما بين أجزاء الزمان، فإنه ليس زمانياً بمعنى أن يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر، ولا يضرنا تسميته زمانياً بمعنى آخر، وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

أدلة إبطال القائلين بقدم العالم

[قال (هذا والتحقيق)

أن مسبوقية العالم بالعدم، إنما هو بحسب امتداد وهمي، تقدر به الأمور نسميه الزمان، فإن ثبت وجود زمان هو مقدار للحركة، لم نمنع حدوثه بهذا الاعتبار وبهذا يظهر الجواب عما قيل: إن لم يتقدم وجود الصانع على وجود العالم بقدر غير متناه، لزم حدوث الصانع، أو قدم العالم، وإن تقدم لزم قدم الزمان لأن معنى لا يتناهى القدر وجود قبليات وبعديات منضرمة لا بداية لها، وهو يستلزم قدم الحركة والجسم].

يريد أن الزمان عندنا أمر وهمي يقدر به المجددات، وبحسبه يكون العالم مسبوقاً بالعدم[1]، وليس أمراً موجوداً من جملة العالم يتصف بالقدم أو الحدوث.

فإن أثبت الفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق المعدم عليه، باعتبار هذا الأمر الوهمي كما في سائر الحوادث. وبهذا يظهر الجواب عن استدلالهم على قدم العالم، بأن وجود الباري، إما أن يكون متقدماً على وجود العالم بقدر غير متناه أو لا فعلى الأول: يلزم منه قدم الزمان لأن معنى لا تناهي القدر، وجود قبليات وبعديات متصرمة لا أول لها، وهو معنى قدم الزمان، ويلزم منه قدم الحركة والجسم، لكونه مقدراً لها. وعلى الثاني يلزم حدوث الباري، أو قدم العالم. لأن عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه، إما بأن لا يتقدم عليه أصلاً، وذلك بأن يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثاً، أو يحصل العالم معه في الأزل، فيكون قديماً، وإما أن يتقدم عليه بقدر متناه، وذلك بأن لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثاً وهو محال.

---

(١) العدم فقدان الشيء ما تقتضيه طبيعته من الكمالات الثابتة-لنوعه وطبيعته وهو عدم إضافي لا عدم مطلق ويطلق عند المنطقيين على وقوع النسبة بين محمول وموضوع ليس من شأنه أن يكون له ذلك المحمول، ولا أن يؤدي انتفاؤه عنه الى نقص في ماهيته كقولنا (ليس زيد جالساً)

والعدمى هو المنسوب الى العدم، ويطلق على كل حد يدل على فقدان الشيء لاحدى الصفات التي تقتضيها طبيعته كالعمى للانسان وكل شيء مصيره الى الزوال كالسماء المظلة، والأرض، والمال والجاه والملك فهو عدمي.

الفصل الثاني
الجسم مركب وبسيط وفلكي وعنصري

قال (الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل) والكلام فيه مرتب[1] على أربعة أقسام، لأن الجسم[2] إما مؤلف من أجسام مختلفة الطبائع فمركب، وإلا فبسيط، والبسيط إما فلكي أو عنصري. والمركب إما ممتزج أو لا وقد يرسم البسيط بأنه الذي يكون جزؤه المقداري كالكل في الاسم، والحد[3]، والمركب بخلافه.

مثل البحث عن خصوص أحوال البسائط الفلكية أو العنصرية، أو المركبات المزاجية، أو غير المزاجية، أو حال ما هو من أقسام بعض هذه الأربعة.

قال (جزؤه المقداري)

احترازاً عن الجزء العقلي كالجنس والفصل[4]، أو العيني كالهيولي والصورة،

---

(١) سقط من (أ) لفظ (فيه)

(٢) الجسم في بادىء النظر هو هذا الجوهر الممتد القابل للابعاد الثلاثة الطول، والعرض والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان اذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه، فالامتداد وعدم التداخل هما إذن المعنيان المقومان للجسم، ويضاف اليهما معنى ثالث، وهو الكتلة والجسم الطبيعي عند قدماء الفلاسفة هو مبدأ الفعل والانفعال، وهو الجوهر المركب من مادة، وصورة، وهم وان كانوا يطلقون الجوهر ايضاً على كل متحيز، فيكون معنى الجوهر أعم من معنى الجسم.

(٣) الحد في اللغة المنع والفصل بين الشيئين، ومنتهى كل شيء حده، والحد في اصطلاح الفلاسفة هو القول الدال على ماهية الشيء، وهو تعريف كامل، أو تحليل تام لمفهوم اللفظ المراد تعريفه، كتعريف الانسان بالحيوان الناطق.
وينقسم الحد الى تام وناقص فالتام هو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الانسان بالحيوان الناطق، والناقص: هو ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد، كتعريف الانسان بالجسم الناطق، ومن شرط الحد التام أن يكون جامعاً مانعاً أي يجمع المحدود ويمنع غيره من الدخول فيه، ومن شرطه أن يكون مطرداً ومنعكساً.

(٤) الفصل: عند المنطقيين له معنيان أحدهما ما يتميز به شيء عن شيء ذاتياً كان أو عرضياً لازماً أو مفارقاً شخصياً أو كلياً وهو مرادف للفرق. وثانيهما ما يتميز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية، كالناطق مثلاً، فهوداخل في ماهية الانسان ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم. وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا في قوله: وأما الفصل فهو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه، كالناطق للإنسان فبه يجاب حين يسأل أي حيوان هو (النجاة ص ١٤).

فإنه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب.

[قال (والمأخوذ في كل)

من تفسيري كل قد يعتبر حسياً، وقد يعتبر حقيقياً. فبالاعتبارية الحيوية مركب حقيقة والماء بسيط مطلقاً، والفلك بالتفسير الأول خاصة، والذهب بالتفسيرين مركب حقيقة، بسيط حسّاً].

قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين أحدهما وجودي، والاخر عدم له. فالان يشير إلى أن ما جعل مأخذ التفسيرين. أعني التألف من الأجسام المختلفة الطبائع، وتساوي الجزء والكل في الاسم والحد، قد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس، فيحصل لكل من البسيط والمركب أربعة تفسيرات مختلفة، بالعموم والخصوص، متعاكسة في الوجودية والعدمية، فللبسيط ما لا يتألف من المختلفات، حقيقة ما لا يتألف منها حساً ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسّاً، وللمركب ما يتألف حقيقة ما يتألف حساً ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسّاً. فالمأخوذ من المأخذ الأول للمركب وجودي، والبسيط عدمي، ومن المأخذ الثاني بالعكس. فمثل الحيوان لتألفه حسّاًوحقيقة من الأجسام المختلفة، وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حساً ولا حقيقة كان مركباً بأي تفسير فسر، وبأي اعتبار أخذ، والماء لعدم تألفه منها، ولمساواة جزئه الكل، فبهما كان بسيطاً كذلك، والفلك لعدم تألفه منها لا حساً ولا حقيقة، وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطاً على التفسير الأول بالاعتبارين، مركباً على التفسير الثاني بالاعتبارين، والذهب لتألفه من الأجسام المختلفة حقيقة لا حسّاً ولمساواة جزئه الكل حسّاً لا حقيقة كان على التفسير الأول مركباً، إذا أخذنا باعتبار الحقيقة بسيطاً، إذا أخذ باعتبار الحس [وعلى التفسير الثاني بالعكس][1]؛

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

ما سبق أكثره عن تهويمات الفلسفة وهو غير مسلم

[قال (وليعلم)

أن معظم مباحث الفصل حكاية عن الفلسفة مبنى على أخوال[1] فاسدة أو غير ثابتة].

يريد أن أكثر المباحث[2] التي تورد في الأقسام الأربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على أصول ثبت فسادها، مثل كون الصانع موجباً لا مختاراً، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، أولم تثبت صحتها، مثل كون الأجسام مختلفة بالحقيقة، ومركبة من الهيولي والصورة.

---

(١) في (ب) أصول بدلاً من (أحوال)

(٢) في (ب) المبادىء بدلاً من (المباحث).

المبحث الأول

إثبات المحدد[1]

[قال (القسم الأول في البسائط الفلكية)

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في إثبات المحدد. قد سبق أن من الجهات ما هو حقيقي بتوجه إليه بعض الأجسام بالطبع وهو العلو والسفل، فلا بدّ من تحديدهما بجسم واحد كري محيط بالكل، يتحدد بمحيطه القرب، وبمركزه البعد، أما الوحدة فلأنه لو تعدد فمع مخالطة البعض بالبعض يتعين المحيط للتحديد، وبدونها كان كل في جهة من الآخر، فلا تكون الجهة به قبله أو معه على أن المتحدد بكل منهما يكون هو القرب منه لا البعد، وأما الكرية فلامتناع تركبه، أو زواله عن الاستدارة لاقتضائهما جواز الحركة المستقيمة التي لا تكون إلا من جهة إلى جهة، فيتنافى كون الجهة به].

جعل أول المباحث في ثبات فلك محيط بجميع ما سواه من الأجسام يسمى محدد الجهات، وتقرير البرهان أنه قد سبق أن الجهات موجودات ذوات أوضاع، وأنها حدود ونهايات للامتدادات، وأن العلو والسفل منها جهتان متعينتان لا تتبدلان، وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما، ويلزم أن يكون جسماً واحداً كرياً[2] محيطاً بالكل ليتعين العلو بأقرب حد من محيطه، والسفل بأبعد حد منه وهو المركز. أما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع، وأما الوحدة فلأنه لو تعدد

---

(1) المحدد: كل ما كان معيناً ومحكماً، ودقيقاً تقول: المنهج المحدد، والمقادير المحددة. والمحدد أيضاً هو الموضوع الذي ذكرت جميع خصائصه ومميزاته حتى صار واضحاً وبيناً ويرادفه المعرَّف ويقابله اللامحدود واللامتعين.

(2) سقط من (أ) لفظ (كرياً)

بأن يكون جسمين مثلاً. فإما أن يحيط أحدهما بالآخر أو لا. فإن أحاط كان هو المحدد، إذ إليه الانتهاء دون المحاط، وإن لم يحط كان كل منهما في جهة من الآخر، فيكون متأخراً عن الجهة، أو مقارناً لها سابقاً عليها، ليصلح محدداً لها، وأيضاً كل منهما. إنما يحدد جهة القرب منه دون البعد فإنه غير متحدد. والمطلوب إثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معاً[1] وفيه نظر لجواز أن يكون الجسماني بحيث يكون غاية القرب من كل منهما، غاية البعد من الآخر، فيتحدد بهما الجهتان، فلذا كان المختار هو الوجه الأول. وأما وجوب كونه كرياً فلأنه بسيط[2] يمتنع زواله عن مقتضى طبعه أعني الاستدارة، إذ لو كان مركباً أو بسيطاً زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على أجزائه وهو محال ضرورة أنها لا تكون إلا من جهة إلى جهة، فتكون الجهة قبله أو معه، فلا تكون متحددة به، وجه اللزوم، أما في البسيط الزائل عن الاستدارة فظاهر، وأما في المركب فلأن تألفه لا يتصور إلا بحركة بعض الأجزاء إلى البعض، ولأن من لوازمه جواز الانحلال، لأن كل واحد من بسائطه يلاقي بأحد طرفيه شيئاً غير ما يلاقيه بالطرف الآخر مع تساويهما في الحقيقة، فيجوز أن يلاقي ذلك الشيء بالطرف الآخر، وذلك بالحركة من جهة إلى جهة، وفي هذا نظر لأنه إنما يستدعي تقدم الجهة على حركة الأجزاء لا على نفس المركب[3]، وبهذا يظهر أن الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (معاً)

(٢) سقط من (ب) لفظ (بسيط).

(٣) المركب: هو المؤلف من أجزاء كثيرة، ويقابله البسيط كالجسم، فإنه إذا كان مؤلفاً من أجزاء كثيرة كان مركباً، وإذا لم يكن كذلك كان بسيطاً.

واللفظ المركب أو المؤلف عند المنطقيين: هو الذي يدل على معنى وله أجزاء منها يلتئم مسموعه، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة، كقولنا: الانسان يمشي أو رامي الحجارة. (راجع النجاة ص ٧ لابن سينا)

رد وجهين من الاستدلال على كرية المحدد

[قال (لا لما قبل)

إن غير الكري إنما يحدد القرب دون البعد فإنه ممنوع أو أن حركته سيما على الجسم المستدير يستلزم وقوع الخلاء، فإنه لو فرض مقعر المحدد مستديراً، ومحدبه بيضياً يتحرك على قطره الأطول أو عدسياً[1] يتحرك على قطره الأقصر[2]، لم يلزم[3] الخلاء، وأما الإحاطة، فلأن غير المحيط لا يحدد سوى القرب، وهو ظاهر].

إشارة إلى رد وجهين آخرين استدل بهما على كرية المحدد، أحدهما أنه لو لم يكن كرياً لم يتحدد به إلا جهة القرب، لأن البعد غير محدد، أو ردّ بالمنع، فإن الشكل البيضي أو العدسي، بل المضلع أيضاً يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب، بحيث إذا تجاوزته صرت في القرب من جانب الستة[4] غاية الأمر أن الأبعاد الممتدة منه إلى الجوانب لا تكون متساوية.

وثانيهما: أنه لو لم يكن كرياً لزم من حركته خصوصاً على الجسم المستدير وقوع الخلاء إذ لا مالىء لفرج[5] الزوايا.

وردّ بأنه لو فرص مقعره مستديراً، ومحدبه بيضياً، ويتحرك على قطره الأطول أو عدسياً، ويتحرك على قطره الأقصر لم يلزم الخلاء.

---

(١) العدسة: يمكن بواسطتها تجميع أو تفريق الأشعة الضوئية، وهي عادة من الزجاج ذات انحناء في أحد سطحيها أو كليهما، وهي إما لامة أو مفرقة. بؤرة العدسة هي النقطة التي تتجمع عندها أشعة ضوئية تسقط متوازية، وموازية للمحور الأصلي للعدسة في حالة المفرقة امتدادات الأشعة بعد انكسارها عندما تسقط متوازية وموازية للمحور الأصلي. تستخدم العدسات (الضوئية) في آلة التصوير او المجهر، والمنظار الفلكي، والنظارات الطبية، ولعدسة العين أهمية خاصة في رؤية الاجسام العدسة الالكترونية: تجمع أو تفرق حزمة من الالكترونات وتستخدم في الميكزوسكوب الالكتروني. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٦٥٨)

(٢) في (ب) الأصغر بدلاً من (الأقصر)

(٣) في (ب) للزم بدلاً من (لم يلزم)

(٤) في (أ) البتة بدلاً من (الستة) وهو تحريف

(٥) في (ب) يأتي بدلاً من (لا مالىء)

فإن قيل: طبيعة المحدد واحدة لما سيجيء، فيكون محدبه مستديرا كمقعره.

قلنا: فيكون ذلك استدلالاً برأسه لا يفتقر إلى ذكر الحركة، ولزوم الخلاء[1]، والشكل البيضي سطح يحيط به قوسان متساويتان، كل منهما أصغر من نصف دائرة. والعدسي ما هما أعظم. وكل منهما إذا أدير على نفسه حصل مجسمه، وأما كون المحدد محيطاً بذوات الجهات، فلأن غير المحيط إنما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر، فلا يكون محدداً للجهتين. هذا خلف.

المراد بمحدد الجهة ما يتعين به وضع الجهة

[قال (ثم معنى تحديده)

الجهات تعيين أوضاعها به، وإلا فالفاعل لا يلزم أن يكون جسماً، والقابل ليس إلا واحداً، لأن العلو نقطة من الفلك، والسفل من الأرض، لكن من حيث أنها مركز للمحيط، ومتحددة به المحيط بتعين مركزه ولا عكس. ولهذا لم يكن للأرض دخل في التحديد، وإنما تعين المحيط بالكل، لأن المحاط قد يمتد الإشارة منه، فلا يكون هو المنتهى، وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة، هو محدب المحيط، ويكون مقعره تحت كما في سائر الأفلاك بحسب الأجزاء المفروضة، وبعضهم[2] على أنه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته].

جواب سؤال تقريره أن المراد بمجرد الجهة إن كان فاعلها، فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلاً عن الإحاطة، وإن كان قابلها، فمحدد العلو والسفل لا يكون واحداً ضرورة أن المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب: أن المراد به ما يتعين به

(١) الخلاء عند الفلاسفة: خلو المكان من كل شيء فإذا قلت مع ديكارت مثلاً: إن المادة امتداد لزمك القول: ان الخلاء المطلق متناقض ومحال. ويطلق الخلاء عند بعضهم على الامتداد الموهوم المفروض في الجسم أو في نفسه الصالح لأن يشغله الجسم، ويسمى أيضاً بالمكان والبعد الموهوم، والفراغ الموهوم، وحاصله البعد الموهوم الخالي من الشاغل.
ويطلق الخلاء أيضاً على خلو المكان من مادة معينة توجد فيه بالطبع كخلاء (البارومتر) وعلى الخلو من الفكر: كخلو الجملة من المعنى، وخلو الشعر من الخيال.

(٢) في (ب) ويقتضي بدلاً من (وبعضهم) وهو تحريف

وضع الجهة، وظاهر أن تعين الوضع لا يكون إلا بذي الوضع، وتعين السفل بوسط الأرض ليس من حيث أنه نقطة من الأرض ليكون للأرض دخل في التحديد، فيتعدد المحدد، بل من حيث أنه مركز لمحيط فلك الأفلاك، ومتحدد به ضرورة أن المحيط يتعين مركزه، والمركز لا يتعين محيطه لجواز أن يحيط به دوائر[1] غير متناهية، فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الأرض ودون كليهما.

فإن قيل: سلمنا أن المحدد يكون واحداً محيطاً بذي الجهة، لكن من أين يلزم أن يكون هو المحيط بالكل، ولم لا يجوز أن يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلاً. كما هو حكم الأمكنة، فإن محدد كل مكان إنما هو المحيط به، وإن كان محاطاً للغير، بل اطباقهم على كون النار خفيفة على الإطلاق بمعنى أنها تطلب جهة الفوق، مع أنها لا تطلب إلا مقعر فلك القمر، ربما يدل على أنه محدد جهتها.

قلنا: المحيط إذا كان محاطاً[2] للغير لم يكن منتهى الإشارة ضرورة امتدادها إلى الغير، فلم يكن محدداً للجهة التي هي طرف الامتدادات، ومنتهى الإشارات، وهذا بخلاف المكان، فإنه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان، فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر إنما يدل على أنه مكانه الطبيعي لا جهتها. فإن العنصر إنما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بأن يصل إلى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة، بل لا يكون ذلك إلا في الماء الطالب للأرض. ألا ترى أن النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر، كانت متحركة إلى فوق لا من فوق، ولهذا اتفقوا عل أن فوق النار فلك

---

(١) الدائرة: منحن مستو مقفل. جميع نقطه على نفس البعد من نقطة في المستوى تسمى المركز، والمستقيم الواصل بين أي نقطتين على المحيط يسمى «وتراً» فإذا مر بالمركز صار «قطراً» والنسبة بين طول محيط أي دائرة وقطرها ثابتة وتساوي $\frac{٧}{٢٢}$، تقريباً ويرمز لها بالرمز ط فمحيط الدائرة = ٢ ط نق ٢ حيث نق نصف القطر ومساحة الدائرة = ط نق ٢، والمستقيم يقطع الدائرة على العموم في نقطتين فإذا انطبقت نقطتا التقاطع صار «مماسا» ويكون عمودياً على نصف القطر المار نقطة التماس وتعتبر الدائرة مرسومة خارج شكل كثير الاضلاع اذا وقعت جميع رؤوسه على محيطها، ومرسومة داخله اذا كان كل ضلع فيها مماساً لها، وللدائرة أهمية خاصة في الرياضة، فهي تدخل أساساً لكثير من النظريات. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٤٣٨)

(٢) في (أ) محالاً بدلاً من (محاطاً)

القمر، وفوقه فلك عطارد[1]، وهكذا إلى المحدد. وقولهم: إنها تطلب جهة الفوق يجوز بمعنى أنها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق، وبعد الاتفاق على أن المحدود فوق الكل. اختلفوا في أنه هل ينقسم بحسب الأجزاء المفروضة إلى فوق وتحت كسائرة الأفلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كما لمحدب فوق، وما يلي مركزه تحت كالمقعر، فجوزه بعضهم بناء على أن المحدد بالذات هو محدبه إذ إليه الانتهاء، فتكون الإشارة من مقعره إلى محدبه من تحت، ومنعه بعضهم زعماً منه أن المحدد هو نفسه فيكون كله فوق، بخلاف الأرض، فإن تحتيتها ليست لذاتها، بل لكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت.

إثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء

[قال (تنبيه)

لما كان عندنا الخلاء ممكناً، والأجسام متماثلة، والحركات مستندة إلى قدرة المختار، لم يتم ما ذكروه، ولم تمنع الحركة المستقيمة على السموات، ولم تثبت ما فرعوا على ذلك، من أنها لا تقبل الخرق والالتئام، ولا الكون والفساد، ولا الكيفيات الفعلية، والانفعالية. ونحو ذلك، وزعم بعض القدماء أنها في غاية الصلابة، واليبس، والملاسة، ولها في تمارسها نغمات[2] يسمعها أصحاب الرياضة].

---

(1) عطارد: أقرب الكواكب الى الشمس يطلق عليه وعلى الزهرة اسم كوكب سفلي لوقوع مساريهما بين الأرض والشمس له أوجه كالقمر ومتوسط بعده عن الشمس ٥٧٥٣٦٠٠٠ كم ودورته حولها ٨٨ يوماً وكتلته ١/٣٧ من كتلة الأرض وكثافته ٣/٥ كثافتها، وهو لا يبتعد عن الشمس أكثر من ٢٨° لذا لا يبقى طويلاً فوق الافق بعد الغروب أو قبل الشروق، فيصعب رصده، دورته حول محوره تستغرق ٨٨ يوماً مثل دورته في مساره، لذا كان أحد نصفيه دائماً مواجهاً للشمس فتربو حرارته على ٥٦٠° ف بينما تنخفض في النصف الآخر الى قريب من الصفر المطلق، وليس له أقمار، ولا يحتفظ بغلاف جوي. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٦٦٨)

(2) في (ب) نفحات بدلاً من (نغمات)

لاخفاء في أن إثبات المحدد مبنى على اقتناع الخلاء، وإلا لجاز أن تنتهي إليه الامتدادات وتتعين به أوضاع الجهات، وعلى اختلاف الأجسام بالحقيقة، واستناد بعض حركاتها إلى الطبيع، وإلا لما كان من الأجسام ما يقتضي صوب المحيط، ويتحرك إليه بالطبع، ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك إليه بالطبع، فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين، ولما كان عندنا أن الخلاء ممكن، وأن الأجسام متماثلة، يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر، وأن الحركات مستندة إلى قدرة الفاعل المختار، لا أثر فيها للطبيعة، لم يتم ما ذكروه في إثبات المحدد بالتفسير المذكور، ولم تمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما[1] لم تمتنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها، ولم يثبت ما فرعوا على إثبات المحدد، وعدم قبوله الحركة المستقيمة من أن السموات لا تقبل الخرق والالتئام، ولا الكون والفساد، ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا الألوان والطعوم، والروائح ولا اللين والصلابة[2] والخشونة والملاسة، ولا الخفة والثقل إلى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة، على أنه لو تم ما ذكر. ففي المحدد خاصة دون سائر الأفلاك. فإن تمسكوا بأنه علم بالرصد أنها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة، لامتناع اجتماع المثلين.

قلنا: لو سلّم ذلك، فامتناع انقطاع الاستدارة، وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد، ودليل سرمدية[3] الحركات لم يتم. كيف وقد جعلوها إرادية لا ذاتية، يمتنع انفكاكها، وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين. أن الأفلاك في غاية

---

(١) في (ب) بل بدلاً من (كما)

(٢) سقط من (أ) لفظ (والصلابة)

(٣) السرمد في اللغة: الدائم الذي لا ينقطع وفي التنزيل العزيز: «قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً الى يوم القيامة» والسرمدي هو المنسوب الى السرمد، وهو ما لا أول له، ولا آخر، وله طرفان أحدهما دوام الوجود في الماضي ويسمى أزلاً والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى «أبداً» وفرق بعضهم بين الزمان والدهر والسرمد. فقال ان نسبة المتغير الى المتغير هي الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هي الدهر، ونسبة الثابت الى الثابت هي السرمد. فالسرمد بهذا المعنى مرادف للابد اللازماني وهو المطلق او الشيء الذي لا نهاية له.

ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة، وهي في دورانها[1] يماس بعضها بعضاً، فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة أصواتاً عجيبة غريبة موسيقية مطربة، وألحاناً ونغمات متناسبة مستحسنة[2] تقف عندها القوى البدنية، وتتحير النفوس البشرية.

---

(1) في (ب) ذواتها بدلاً من (دورانها) وهو تحريف

(2) في (ب) مستحبة بدلاً من (مستحسنة)

المبحث الثاني

المحدد تاسع الأفلاك في زعمهم

[قال (المبحث الثاني)

زعموا أن المحدد تاسع الأفلاك بمعنى قيام الدليل على وجود التسعة، وإن جوز بعضهم ردها إلى الثمانية بل السبعة].

قد انجر الكلام ههنا إلى ذكر جمل من علم الهيئة[1] الباحث عن أحوال الأجسام[2] البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها، وكيفياتها، وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها، لأن بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات، كتعدد المشارق والمغارب، واختلاف المطالع، وأمر القبلة، وأوقات الصلاة، وغير ذلك، وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والأرض المؤدي إلى مزيد خبرة ببالغ حكمة الصانع، وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبه لفساده، فيحكى كذلك وهذا العلم فيما بينهم أيضاً، يذكر على طريق الحكاية، عن علم آخر فيه براهينه يسمونه[3] المجسطي، فلا بأس إن اقتصرنا على مجرد الحكاية، لكن على وجهها إن شاء الله تعالى، لا كما وقع في المواقف. فيتعجب من له أدنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي بالمحكي، ويتخذ ذلك مغمزاً على المتصدي لتحقيق العلوم الإسلامية، فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة

---

(١) علم الهيئة أحد الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية، ويعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وابعاد ما بينها، وحال الحركات التي للافلاك، والتي للكواكب وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التي بها تتم الحركات ويشتمل عليها كتاب المجسطي (رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات الرسالة الخامسة، ص ١١١ - ١١٢)

(٢) في (ب) الأجرام بدلاً من (الأجسام)

(٣) في (أ) يمسونه بدلاً من (يسمونه)

بالحركة اليومية من المشرق إلى المغرب، ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب إلى المشرق، ووجدوا الكواكب السبعة. أعني الشمس والقمر وزحل[١] والمشتري، والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها إلى البعض، وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الأفلاك لا كالحيتان في المياه، بنوا على[٢] ذلك أن الأفلاك الكلية الشاملة للأرض، الكائنة على مركزها تسعة، اثنان للحركتين الأوليين، وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد. وأما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز أن يكون كل من الثوابت على فلك وأن تكون الأفلاك غير الكوكبية[٣] كثيرةً محيط بعضها بالبعض، لكنهم لم يذهبوا إلى ذلك لعدم الدليل، ولأنهم[٤] لم يجدوا في السمويات فضلاً لا حاجة إليه، وجوز بعضهم أن تكون[٥] كون الأفلاك ثمانية، تستند الحركة الأولى إلى مجموعها، لا إلى فلك خاص، وذلك بأن تتصل بها نفس واحدة تحركها الحركة اليومية. قال صاحب التحفة: ـ فيجوز أن تكون سبعة بأن تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل، وتتعلق نفس بمجموع السبعة. تحركها الحركة الأولى، وأخرى بالسابعة تحركها الحركة[٦] الأخرى. لكن بشرط أن نفرض دوائر البروج [متحركة بالسريعة دون البطيئة لتنتقل الثوابت بها من برج إلى برج[٧]] كما هو الواقع.

[قال (وإنه لا كوكب عليه وإنه يتحرك)

من المشرق إلى المغرب، على منطقة].

---

(١) سبق الحديث عنه في كلمة وافية

(٢) سقط من (ب) حرف الجر (على)

(٣) في (أ) الغير المركبة بدلاً من (غير الكوكبية) وهي تحريف

(٤) سقط من (ب) لفظ (ولأنهم)

(٥) سقط من (أ) لفظ (ان تكون)

(٦) سقط من (أ) لفظ (الحركة)

(٧) ما بين القوسين سقط من (ب)

إنما جعل ذلك من قبيل زعمهم لأن الذاهبين إلى أن الكواكب سابحة في الأفلاك كالحيتان في المياه، لا يقولون بذلك.

الدوائر الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة

[قال (يسمى معدل النهار)

وقطبين يسميان قطبي[1] العالم].

لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها، والمراد بالمنطقة أعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة، والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة، وأحد قطبي العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق ويسمى الشمالي والآخر الجنوبي.

قال (ويتم دورة في قريب من اليوم بليلة)

إنما قال في قريب لأنها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب إلى المشرق.

القول بأن الفلك التاسع يحرك الأفلاك الثمانية

[قال (ويحرك الكل)

لأنها كالجزء منه].

يعني أن التاسع يحرك جميع الأفلاك الثمانية التي تحته بحكم المشاهدة لكونها

---

(١) القطبان: نقطتان تقعان في أقصى ش وأقصى ج الكرة الأرضية وتمثلان نهايتي محورها، ولهذا تظلان ثابتتين، في حين تدور كل نقطة على السطح حول هذا المحور، اما قطبا الارض المغنطيسيان فقد حدد الشمالي منهما ١٩٤٨ عند خط عرض ٥٧٣ ش وخط طول ١٠٠ غ ويحدد الجنوبي الآن قريباً خط عرض ٥٧٠ ج وخط طول ١٤٨° ق.

بمنزلة جزء منه حيث أحاط بها، وقوي عليها[1] حتى صار المجموع بمنزلة واحدة، وإلا ففي الحركة الوضعية تحرك المحاط بتحرك المحيط ليس بلازم إلا إذا كان المحاط في ثخن[2] المحيط كالخارج المركز من الممثل على ماسيجيء إن شاء الله تعالى فإنه جزء منه[3] على الحقيقة.

فلك الثوابت تحت الفلك التاسع

[قال (وتحته فلك الثوابت)

يتحرك من المغرب إلى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع، وقطبية ويتم دورة في ستة وثلاثين ألف سنة، أو في ثلاث وعشرين ألف سنة، وسبعمائة وستين سنة، أو في خمسة وعشرين ألف سنة، ومائتي سنة، على اختلاف الآراء، ثم تحته فلك زحل، ثم المشتري[4]، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم زهرة، ثم عطارد، ثم القمر، استحساناً فيما بين الشمس والسفليين].

سمي بذلك لكونه مكاناً للكواكب الثوابت. أعني ما عدا السبعة السيارة، وتسميتها ثوابت، إما لبطء حركتها في الغاية بحيث لم تدرك إلا بالنظر الدقيق؛ وإما لثبات ما بينها من[5] من الأبعاد على وتيرة واحدة، وثبات عروضها عن منطقة حركتها، وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه، لأن حركة الحاوي والمحوى إذا كانت على مناطق وأقطاب بأعيانها، لا تحس

---

(١) في (ب) وجود بدلاً من (وقوى)

(٢) في (ب) بحر بدلاً من (ثخن)

(٣) سقط من (ب) لفظ (منه).

(٤) المشتري، أكبر الكواكب، قطره (١٣٨٧٦٠ كم) وكتلته قدر كتلة الأرض ح ٣١٦ مرة تستغرق دورته حول الشمس ١١,٨٦ سنة على بعد ٧٧٣٢٩٠٠٠٠ كم من الشمس ويدور حول محوره في ٩ ساعات ٥٥ دقيقة وهو مفلطح عند القطبين، وفي سطحه مناطق لامعة وسحب متجمعة في أحزمة موازية لخط الاستواء، واشهر البقع المتغيرة بقعة حمراء ١٨٧٨ ويبلغ عمق غلافه الجوي ح ١٥٩٠٠ كم وله ١٢ قمراً منها ثلاثة لها حركة تراجعية، والمشتري لا يفوقه في اللمعان سوى الزهرة، واحياناً المريخ.

(٥) ف (ب) لبيان بدلاً من (لثبات)

باختلاف الحركتين، بل إنما يحس بحركة واحدة، هي مركبة من مجموعهما إن اتحدت الجهة، أو حاصلة من فضل السريعة على البطيئة إن اختلفت الجهتان، وإلا لم يحس بالحركة أصلاً، بل يرى ساكناً. وأيضاً يعرف بآلات القياس. أن الثوابت لا تختلف أبعادها عن قطبي العالم، بل عن نقطة غيرهما، واختلفوا في مقدار هذه الحركة، فعلى رأي بطليموس[1] ومن قبله، تقطع في كل مائة سنة درجة، فتتم الدورة في ست وثلاثين ألف سنة، وعلى رأي المتأخرين تقطع في كل ست وستين سنة درجة، فتتم الدورة في ثلاثة وعشرين[2] ألف سنة، وسبعمائة وستين سنة، وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة، فتتم الدورة في خمسة وعشرين ألف سنة، ومائتي سنة، ويوافقه رصد مراغة[3]، فيمكن أن يكون ذلك لاختلال في الآلات، أو لأسباب لا يطلع عليها إلا خالق السموات.

فلك القمر تحت كل الأفلاك

[قال (واستدلالاً من الكسف)[4]

في البواقي والكواكب السبعة تسمى السيارة، والشمس والقمر يسمى النيرين والبواقي المتحيرة].

---

(١) بطليموس (كلوديوس بطليموس) ت بعد ١٦١ عالم فلك ورياضة وجغرافيا وفيزيقا ومؤرخ يوناني مصري، نشأ بالاسكندرية اكتشف عدم انتظام حركة القمر، وله أرصاد هامة عن حركات الكواكب، اعتبرت أعماله في الفلك والجغرافيا مرجعاً أساسياً حتى أيام «كوبرنيكوس» فكتابه «المجسطي» يضم مسائل وتفسيرات للأجرام السماوية وعلاقتها بالأرض. أما نظام بطليموس فهو صورة الكون كما تخيلها القدماء حيث الأرض في المركز وتدور حولها باقي الأجرام السماوية في دوائر وبسرعة منتظمة، وتفسيره لابتعاد الكواكب واقترابها من الأرض هو بفرض مسارات دائرية صغير. لهذه الكواكب، وله جداول بها ١٠٢٨ نجماً تعتبر أقدم وصف دقيق معروف للسماء، وأما أعماله الجغرافية فيشتمل معظمها على جداول لخطوط الطول والعرض للبلدان المختلفة.

(٢) في (ب) خمس بدلا من (ثلاثة)

(٣) مرصد المراغة الذي انشأه نصير الدين الطوسي، وكان به أدق الآلات، فاعتمد عليه علماء اوربا في القرون الوسطى.

(٤) في (ب) الكشف بدلاً من (الكسف)

يعني أنهم وجدوا القمر يكسف[1] سائر السيارات، ومن الثوابت ما يكون على ممره، فحكموا بأن فلكه تحت الكل، وهكذا الحكم في البواقي إلا الشمس، فإنها لا يكسفها غير القمر، ولا يدرك كسفها بشيء من الكواكب، لاحترافها عند مقارنتها، فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحساناً لما فيه من حسن الترتيب، وجودة النظام، حيث يكون النير الأعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة، وقد تأكد هذا الاستحسان بمناسبات أخر.

وزعم بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة على صفحة الشمس، والحكم بكونها تحت الثلاثة العلوية. أعني زحل والمشتري والمريخ، مأخوذ من اختلاف المنظر، وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين إلى فلك البروج الخارج أحدهما من مركز العالم، والآخر موضع الناظر. فإن وجوده يدل على القرب منا، وعدمه على البعد، وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت، فعلم أنها تحتها، ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد، لأنه إنما يعرف بآله لهم تسمى ذات الشعبتين تنصب في سطح نصف النهار، والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس دائماً، لا يصلان إلى نصف النهار ظاهرين، ولما كانوا معترفين بأنه لا قطع في جانب كثرة الأفلاك، وأنه لا يمتنع كون الثوابت على أفلاك شتى متفقة الحركات، وأنهم إنما بنوا الكلام على عدم إثبات الفضل المستغنى عنه، فلا جهة للاعتراض بأنه لم لا يجوز أن يكون كل من الثوابت على فلك، وأن يكون بعضها تحت السيارات؛ أو فيما بينها.

[قال (وأفلاكها الكلية ممثلات)

لكون مناطقها على منطقة البروج].

يعني أن الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلاً لفلك البروج، أي موافقاً له بالمركز والمنطقة والقطبين.

---

(١) في (ب) يكشف بدلاً من (يكسف)

تفصيل الأفلاك الجزئية التي يشتمل عليها الأفلاك الكلية

[قال (وكل جوف ممثل القمر)

فلك آخر مركزه الأرض يسمى المائل، ثم في ثخن المائل، وكل من الممثلات الغير القمر فلك شامل للأرض، خارج مركزه عن مركزها يسمى في عطارد مديراً، وفي باقي المتحيرة حاملاً يماس محدبه محدب المائل، أو الممثل بنقطة تسمى الأوج، ومقعره بنقطة تسمى الحضيض، ويبقى الفضل جسمين مستديرين على مركز العالم يسميان بالمتممين، يتدرج كل منهما من غلظ بقدر ما بين المركزين، إلى رقة ينتهي عند نقطتي التماس على التبادل، بمعنى أن رقة الحاوي منهما عند الأوج، وغلظه عند الحضيض، والمحوى بالعكس، وفي ثخن المدير فلك آخر خارج المركز يسمى الحامل، ينفصل عن المدير، كالمدير عن الممثل، فيكون لعطارد أوجان وحضيضان، وأربع متممات، والمائل في المتحيرة اسم للحامل، ثم في كل ثخن كل حامل كرة تسمى فلك التدوير، أحد طرفي قطرها يماس محدب الحامل، والآخر مقعره، والكوكب مفرق يماس سطحه سطحه، والشمس في الخارج المركز كالتدوير في الحامل].

يريد الإشارة إلى تفصيل الأفلاك الجزئية التي يشتمل عليها الأفلاك الكلية، وقد أرشدهم إلى ذلك ما أدركوا بالرصد للسيارات، من اختلاف الأوضاع والحركات، فمن الأفلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهرى لكونه المحرك للجوهريين ومشعر فيها ومنها حائل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم، يسمى بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلاً ثابتاً لا يتغير (فالجوزهري)[1] يماس بمحدبه مقعر ممثل عطارد، وبمقعره محدب المائل المماس بمقعره محدب كرة النار ومنها الأفلاك الخارجة المراكز، والخارج المركز فلك محيط بالأرض، خارج مركزه عن مركزها، ويكون في ثخن[2] فلك،

---

(١) لم نعثر على تفسير لهذه الكلمة على كثرة ما بحثنا ونقبنا في بطون المعاجم والمراجع.

(٢) في (ب) بحر بدلاً (ثخن)

يوافق المركز يماس بمحدبه محدب الواقف[1] على نقطة واحدة، هي أبعد نقطة عليه من مركز الأرض، ويسمى الاوج، وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة للأولى، هي أقرب نقطة عليه منه[2]، ويسمى الحضيض، فبالضرورة يبقى الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين مستديرين على مركز العالم، غليظي الوسط بقدر ما بين مركزي الموافق المركز، والخارج المركز يستدق ذلك الغلظ إلى أن ينعدم عند نقطتي المتماس المقابلتين لغايتي الغلظ. وهذان الجسمان يسميان بالمتممين، ويكون ذلك التدرج من الغلظ إلى الرقة فيهما على التبادل، بمعنى أن غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الأوج، وغاية غلظه عند الحضيض، وغاية رقة المحوى عند الحضيض، وغلظه عند الأوج، وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التداوير، والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز، يماس سطحها محدب الخارج بنقطة يسمى الذروة[3] ومقعره بنقطة مقابلة لها، تسمى الحضيض، والكوكب مركوز فيهما بحيث يتماس سطحاهما على نقطة، ولم يعتبر لها، ولا للكوكب تقعير بل اعتبرا مصمتين فقوله، ثم في ثخن المائل إشارة إلى أن الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر المائل، وفي البواقي ممثلاتها، وأن الحامل اسم للخارج المركز إذا كان في ثخنه التدوير لحمله مركز التدوير، وإن خارج المركز لعطارد يسمى مديراً لإدارته مركز الحامل، وهو الخارج المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل، ويكون فيه التدوير لعطارد خارجاً مركز وأوجان، وحضيضان وأربع متممات، والمائل في المتحيرة اسم للخارج المركز الحامل للتدوير إذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز في ثخنه الشمس، وللقمر ممثل في جوفه مائل في ثخنه، خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه القمر ولعطارد وممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديراً في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه عطارد، ولكل من الأربع الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه الكوكب.

---

(١) في (أ) الموافق بدلاً مق (الواقف) وهو تحريف

(٢) سقط من (ب) منه

(٣) في (ب) الزروة بدلاً من (الذروة)

المبحث الثالث

توهمهم الدوائر المتقاطعة على قطبي البرج

[قال (المبحث الثالث)

توهموا ست دوائر متقاطعة على قطبي البرج قاطعاً لمنطقتها[1] على أبعاد سواء مارة إحداها بنقطتي[2] تقاطع المعدل، ومنطقة البروج، ثم فرضوها قاطعة للعالم، فانقسم الفلك الأعظم وسائر الممثلات أيضاً، اثني عشر قسماً، سموا كل قسم برجاً، وجعلوا كل برج ثلاثين درجة، وكل درجة ستين دقيقة، وكل دقيقة ستين ثانية، وهكذا، وسموا نقطة التقاطع التي تجاوزها الشمس إلى شمال المعدل، اعتدالاً ربيعياً، وإلى جنوبه اعتدالاً خريفياً، ومنتصف ما بين نقطتي التقاطع في الشمال انقلاباً صيفياً، وفي الجنوب انقلاباً شتوياً، وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل، والثور، والجوزاء[3]، ربيعاً، والسرطان والميزان والأسد والسنبلة صيفاً، ومن الجنوب العقرب والقوس خريفاً، والجدي والدلو والحوت شتاء].

لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين، توهموا[4] دائرة تمر بنقطتي التقاطع، ونقطتي البروج، وأخرى تمر بالأقطاب الأربعة، وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوايم، فتقع على غاية[5] بعد ما بين

---

(١) في (أ) لمنتقبها بدلاً من (لمنطقتها)

(٢) سقط من (أ) لفظ (بنقطتي)

(٣) الجوزاء أو التوأمان: الكوكبة البروجية الثالثة تحل الشمس فيها قرب المنقلب الصيفى. ألمع نجمين فيها رأس التوأم المقدم مزدوج بصري كل فرد فيها مزدوج طيفي ورأس التوأم المؤخر يتكون من ستة أفراد على الأقل، وبالكوكبة منزلتان قمريتان هما الذراع والهيئة.
(راجع الموسوعة الثقافية ص ٣٧٠)

(٤) في (ب) (تخيلوا) بدلاً من (توهموا)

(٥) في (ب) نهاية بدلاً من (غاية)

المنطقتين، ويسمى الميل الكلي، فبحسب هاتين الدائرتين ينقسم فلك البروج أربعة أقسام متساوية، فتوهموا على كل واحد من ربعين متلاصقين منها نقطتين، بعد كل منهما عن الأخرىٰ كبعد الأخرى عن أقرب طرفي الربع إليها. ثم توهموا[1] أربع دوائر تمر بالنقط الأربع، وبمقابلاتها من الربعين الباقيين، وفرضوا الدوائر الست[2] قاطعة للعالم، فانقسم الفلك الأعظم، وسائر الأفلاك الممثلة اثني عشر قسماً، سموا كل قسم منها، برجاً، وجعلوا كل برج ثلاثين قسماً، سموا كل قسم درجة، وكل درجة ستين قسماً، سموا كل قسم دقيقة، وهكذا، جعلوا كل دقيقة ستين ثانية، وكل ثانية ستين ثالثة، بالغاً[3] ما بلغ، وسموا من نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس إلى شمال معدل النهار، أعني مائل القطب الشمالي اعتدالاً ربيعياً، والنقطة التي تجاوزها الشمس إلى جنوب المعدل اعتدالاً خريفياً، وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج، والدائرة المارة بالأقطاب الأربعة في جانب الشمال انقلاباً صيفياً، وفي جانب الجنوب، انقلاباً شتوياً، لأن الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الاخذ في الشمال إلى الانقلاب الشمالي، أعني زمان قطعها للحمل والثور[4] والجوزاء[5]، والصيف لمدة حركتها منه إلى الاعتدال الاخذ في الجنوب، أعني زمان قطعها للسرطان والأسد والسنبلة، والخريف لمدة حركتها منه إلى الانقلاب الجنوبي، أعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس، والشتاء لمدة حركتها منه إلى الاعتدال الربيعي، أعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت، وهذه الأسامي مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الأقسام ـ وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن آثروا بقاء الأسماء تيسيراً للأمر في ضبط الحركات.

---

(١) في (ب) تخيلوا بدلاً من (توهموا)

(٢) سقط من (أ) لفظ (الست)

(٣) سقط من (ب) جملة (بالغاً ما بلغ)

(٤) الثور: كوكبة تقع في البرج الثاني بها عنقودان: الثريا والقلاص ونجوم مزدوجة، وسديم السرطان، كما يوجد بها منزلة قمرية تسمى الدبران.

(٥) الجوزاء أو التوأمان: الكوكبة البروجية الثالثة تحل الشمس فيها قرب المنقلب الصيفي المع نجمين فيها رأس التوأم المقدم مزدوج بصري كل فرد فيه مزدوج، ورأس التوأم المؤخر يتكون من ستة أفراد على الأقل وبالكوكبة منزلتان قمريتان هما الذراع والهيعة.

قطع الكواكب السيارة لمنطقة البروج

[قال (وكل من السيارة يقطع هذه البروج على التوالي)

أعني بحركة من المغرب إلى المشرق. إما إجمالاًفالشمس في ثلثمائة وخمسة وستين يوماً وربع يوم وهي السنة الشمسية، والقمر في ثلثمائة وأربعة وخمسين يوماً وسدس يوم وخمس. وزحل في ثلاثين سنة. والمشتري في اثنتي عشرة سنة، والمريخ في سنتين إلا شهراً ونصفاً، والزهرة في حدود سنة، وكذا عطارد كل ذلك على التقريب].

أعني من الحمل إلى الثور إلى الجوزاء وهكذا، وهي حركة من المغرب إلى المشرق، وعكسه بخلاف التوالي أعني من الحمل إلى الحوت[1] إلى الدلو[2]، وهكذا، ونعني بالحركة إجمالاً الحركة المركبة التي بها يعتبر انتقال الكوكب من برج إلى برج من غير أن ينظر إلى جزئيات الأفلاك. وتفاصيل الحركات. وبالتفصيل خلاف ذلك. فالشمس تقطع البروج[3] الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة وستين يوماً وربع يوم، وهي السنة الشمسية، والقرم [يقطعها اثنتي عشرة مرة[4]] في ثلثمائة وأربعة وخمسين يوماً وسدس يوم وخمس يوم وهي السنة القمرية، وزحل في ثلاثين سنة، والمشتري في اثنتي عشرة سنة، والمريخ[5] في سنتين إلا شهراً ونصفاً، وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب، وأما التحقيق فيعرف من الزيجات.

---

(١) الحوت: كوكبة في البرج ١٢ ألمع نجومهـا نجم مزدوج انتقـل الاعتدال الـربيعي اليها لتقهقـر الاعتدالين.

(٢) الدلو أو ساكب الماء: أحد البروج الاثنى عشـر، تنزله الشمس في أواخـر بنايـر وأوائل فبـراير، وفيه ثلاثة منازل للقمر. سعد السعود، وسعد بلع، وسعد الأخبية.

(٣) سقط من (أ) لفظ (البروج)

(٤) سقط من (أ) ما بين القوسين

(٥) المريخ: رابع كوكب بعداً عن الشمس، يقطع مساره في ١,٨٨ سنة ويقتـرب من الأرض كثيراً كل ١٧,١٥ سنة لونه أحمر أو برتقالي وتغطي ٨/٣ مساحته منـاطق داكنة قـرب خط الأستواء، ويـوجد عنـد القطبين «طاقيتا»ثلج، يتغيـر حجمهما صيفـاً وشتاء كمـا توجـد خـطوط مستقيمـة (قنوات) يحتوي جوه على ثاني اكسيد الكربـون، ولا يوجـد الاكسجين وبخار المـاء، وتتراوح درجة الحرارة بين ٨٠ ـ ١٢٠ ف تحت الصفر، وللمريخ تابعان هما ديموس وفوبوس.

الحركات البسيطة للأفلاك الجزئية

[قال (وأما تفصيلاً)

فحركة اليوم بليلته إلى خلاف التوالي، أعني من المشرق إلى المغرب كمدير عطارد، وعلى غير منطقة العالم، ومنطقة البروج، وأقطابها تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوان، وعشرون ثالثة، ولممثله على منطقة البروج وقطبيها ثلاث دقائق وكسر، ولمائله على غير المنطقتين والأقطاب إحدى عشرة درجة، وتسع دقائق، وإلى التوالي لممثلات غير القمر على وفق الثامن، حتى كأنها بحركة، ولخارج المركز للشمس على منطقة البروج دون قطبيها تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوان، وعشرون ثالثة، ولزحل دقيقتان، وللمريخ إحدى وثلاثون دقيقة، وللزهرة كالشمس، ولعطارد درجة ونصف، وللقمر أربع وعشرون درجة وثلث، وعشرون دقيقة، كل ذلك على غير المنطقتين، والأقطاب ولتداوير العلوية فضل حركة الشمس على حواملها[1]، ولتدوير الزهرة سبع وثلاثون دقيقة، ولعطارد ثلاثة أجزاء وست دقائق، والقمر ثلاثة عشر جزءاً وأربع دقائق، وهذه في تداوير المتحيرة للنصف الأعلى، وعلى غير مناطق الحوامل، وفي تدوير القمر للنصف الأسفل، وعلى منطقة الحامل والمائل، فلا محالة يكون النصف الآخر إلى خلاف التوالي].

إشارة إلى بيان الحركات البسيطة للأفلاك الجزئية إلى التوالي، أو خلافه، فمن الحركة إلى خلاف التوالي، حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار، ومنطقة البروج، وغير أقطابهما، ويظهر في أوج الحامل، وحضيضه، ويحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل، وهي في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوان وعشرون ثالثة، ووجه[2] معرفة المدير، وكون حركته على خلاف التوالي، وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم. إلا أن في نقل صاحب المواقف[3] سهو قلم لا بد من التنبه له، وهو أنه

---

(١) سقط من (ب) جملة (على حواملها)

(٢) في (ب) وطريقة بدلاً من (ووجه)

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل عضد الدين الإيجي عالم بالأصول =

جعل حال مركز التدوير، وأوج الحامل في الميزان، والحمل المقابلة، وإنما هي المقارنة، وجعل المدير إسماً لمحرك مركز التدوير، وإنما هو اسم لمحرك أوج الحامل المحرك لمركز التدوير، وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان[1] أعظم منه في الحمل والأمر بالعكس، ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلاث دقائق، واثنتي عشرة ثانية، وبها تتحرك جميع أفلاك القمر، فينتقل الرأس والذنب، ولذلك ينسب إليهما ويسمى حركة الجوزهر، ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار، ومنطقة البروج وغير أقطابهما كل يوم، إحدى عشرة درجة، وتسع دقائق، ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه، وتسمى حركة الأوج لظهورها فيه، وقد يسمى مجموع حركة الجوزهر والمائل بحركة الأوج، وأما حركاتها إلى التوالي، فمنها حركات الأفلاك الممثلة سوى ممثل القمر، وتظهر في الأوجات والحضيضات، وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم إلى أنها بحركته، واختار الآخرون كونها حركات الممثلات بذواتها، احترازاً عن كونها عطلاً. والتزموا عدم تحركها بحركة الثامن لأن تحريك الحاوي للمحوي ليس بلازم، ومنها حركات الأفلاك الخارج المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد، وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة، وثماني ثوان وعشرون ثالثة، على منطقة البروج دون قطبيها، ولزحل دقيقتان، والمشتري خمس دقائق، وللمريخ إحدى وثلاثون دقيقة، وللزهرة[2] كما للشمس، ولعطارد درجة ونصف، وللقمر أربع وعشرون

= والمعاني والعربية من اهل إيج، ولي القضاء، وانجب تلاميذ عظاماً من كتبه «الرسالة العضدية» في علم الوضع ومختصر المواقف وشرح مختصر ابن الحاجب. توفي عام ٧٥٦ هـ. راجع بغية الوعاة ٢٩٦ ومفتاح السعادة ١ : ١٦٩ والدرر الكامنة ٢ : ٣٢٢

(١) في (ب) الزمان بدلاً من (الميزان) وهو تحريف

(٢) الزهرة: ثاني كوكب في البعد عن الشمس، ويقع بين عطارد والأرض ألمع جرم سماوي باستثناء الشمس والقمر، وأكثر الكواكب اقتراباً من الارض يقع مساره في ٢٢٥ يوماً حجمه وكتلته وكثافته قريبة من مقاييس الأرض لا يبتعد عن الشمس أكثر من ٤٦° ولذا لا يشاهد إلا في حدود ثلاث ساعات بعد الغروب أو قبل الشروق، وتحيط به سحب كثيفة تخفي تفاصيل سطحه، ولا تدور حوله أقمار، ويعبر قرص الشمس في يونيه أو ديسمبر، وأول عبور مسجل في ٢٤ نوفمبر سنة ١٦٣٩ م.

درجة وثلث، وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار، ومنطقة البروج، وغير أقطابها، ويظهر في مراكز تداوير الكواكب الستة، ولذلك تسمى حركة مركز الكوكب، ومنها حركة النصف الأعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها، والنصف الأسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل، وهي في كل يوم لتداوير العلوية. أعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها، ولتدوير الزهرة سبعة[1] وثلاثون دقيقة، ولتدوير عطارد ثلاثة أجزاء وست دقائق، ولتدوير القمر ثلاثة عشر جزءاً وأربع دقائق، ولا محالة يكون النصف الأسفل من تداوير المتحيرة، والأعلى من تدوير القمر إلى خلاف التوالي.

ميل القمر عن منطقة البروج بحسب المائل

[قال (ويقع للقمر)

ميل عن منطقة البروج بحسب المائل فقط، والمتحيرة بحسب المائل، أعني الحامل عنها وبحسب التدوير عن المائل، وكل الميلين يسمى بالعرض].

يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل، لم يقع له ميل عن منطقة البروج إلا بحسب المائل، ولما كان حركة تدوير المتحيرة على غير مناطق حواملها المائلة عن منطقة البروج، كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج، وبحسب التدوير عن منطقة المائل، وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب، وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج، وبرأس الخط المار بمركز[2] الكوكب الخارج من مركز العالم إلى الفلك الأعلى[3]، يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط، وهو في مقابلة الطول، وهو قوس[4] من منطقة البروج على التوالي،

(١) في (ب) تسعة بدلاً من (سبعة)
(٢) سقط من (أ) لفظ (بمركز)
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (الذي) ولا معنى لها
(٤) سقط من (ب) لفظ (قوس)

يقع به نقطة الاعتدال الربيعي، وبين الكوكب إن كان عديم العرض، أو بين النقطة التي تقطع دائرة عرضه فلك البروج عليها إن كان ذا عرض.

الحديث عن نقطتي تقاطع المائل

[قال (ونقطتان تقاطع المائل)

والممثل بالجوزهرين والتي تجاوزها الكواكب إلى الشمال بالرأس، والأخرى بالذنب، فظهر[1] أن جزئيات الأفلاك أربعة وعشرون، وكذا بسائط الحركات، ومبناه على اعتقاد الانتظام في السموات مع مشاهدة الكثير من الاختلافات. مثل السرعة، والبطء بعد التوسط والرجعة والوقوف بعد الاستقامة، ولا شك أن من الخارج المركز الذي يحرك الشمس مثلاً حركة متشابهة حول مركزة القوس، الذي تكون في النصف الأوجي من الممثل، أعظم من التي تكون في النصف الحضيضي وأنها لا تقطع كل نصف إلا بقطع ما فيه من الخارج، فيكون زمان قطع النصف[2] الأوجي أكثر، فترى الحركة أبطأ، فلهذا كانت مدة الربيع والصيف أكثر مدة من الخريف والشتاء، وأن الكواكب إذا كان من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة الحامل، يرى سريعاً، وإذا كان له في النصف الآخر، فإن كانت حركته أقل من حركة الحامل يرى بطيئاً، وإن انتهت إلى التساوي. وذلك في المتحيرة لا غير، يرى واقفاً وإن زادت يرى راجعاً].

والممثل بالجوزهرين يعني بالمائل. مائل القمر والأفلاك الخارجة المراكز للخمس المتحيرة لما عرفت من أنها ليست في سطح منطقة البروج [بل مائلة عنها، فلهذا تقاطع الأفلاك الممثلة. وسموا من الجوزهرين النقطة التي يجاوزها الكوكب إلى شمال منطقة البروج][3] بالرأس، والتي يقابلها بالمذنب، تشبيهاً للشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الأقل بالتنين، وجعل الأخذ في

---

(١) في (ب) فعلم بدلاً من (فظهر)

(٢) سقط من (أ) جملة (قطع النصف)

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب)

الشمال[1] رأساً لأنه أشرف من قبل ظهور القطب الشمالي، وميل المساكن إليه، وكثرة الكواكب فيه. قوله فظهر عليه[2] لما أثبتوا فلكاً للحركة اليومية، وآخر لحركة الثوابت، وتأملوا في أحوال السبعة السيارة واختلافاتها، فحكموا بأن للشمس ممثلاً، وخارج مركز وتدويراً، وللقمر مائلاً وممثلاً، وخارج مركز وتدويراً، ولكل من العلوية والزهرة ممثلاً، وخارج مركز وتدويراً، ولعطارد ممثلاً وتدويراً ومديراً وخارج مركز وتدويراً. ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الأفلاك الجزئية أربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة، ومبنى ذلك على أنهم اعتقدوا في الفلكيات أنها منتظمة في حركاتها، لا يعرض لها وقوف، أو رجوع، أو سرعة، أو بطء، أو انحراف، عن سننها، فحين أدركوا شيئاً من ذلك، أثبتوا له سبباً لا يخل بهذا الانتظام كإثبات الخارج المركز أو التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء وإثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقف مثلاً إذا كان الكوكب متحركاً حركة متشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقربه، تكون حركته بالقياس إلى مركز العالم مختلفة، ويكون في القطعة التي هي أبعد منه بطيئة، وفي القطعة التي هي أقرب سريعة، لأن القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب، يرى البعيد منها أصغر من القريب، وتوضيحه: أنه إذا أخرج خط يمر بالمركزين، ويصل إلى الأوج والحضيض، ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم، ويصل إلى المحيط من الجانبين، انقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين، وخارج المركز قسمين مختلفين، أعظمهما ما يكون في النصف الأوجي منه[3] من الممثل، وأصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه، والكوكب لا يقطع كل نصف، إلا بقطع ما فيه من الخارج، فيكون زمان قطع النصف الأوجي أكثر، والحضيضي أقل على تفاوت المسافتين. أعني القسمين من الخارج المركز، فترى الحركة في النصف الأوجي أبطأ، وفي النصف[4] الحضيضي أسرع، وعند طرفي الخط متوسطة، كما إذا تحرك

---

(١) في (ب) الآخر في الشمال بدلاً من (الآخذ في الشمال).

(٢) سقط من (أ) عليه لما

(٣) سقط من (أ) لفظ (منه)

(٤) سقط من (أ) لفظ (النصف)

متحرك[1] في ساعة فرسخين، وفي أخرى فرسخاً، ولهذا كانت مدة فصلي الربيع والصيف أكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء، مع أن كلا من المدتين زمان لقطع النصف من فلك البروج، وإذا كان الكوكب من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله، أعني النصف الأعلى في المتحيرة والنصف الأسفل في القمر ترى حركته سريعة[2] لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعاً، وإذا كان في النصف الذي يخالف حركته حركة حامله، أعني أسافل المتحير[3]، أعلى القمر، فإن كانت حركته أقل من حركة حامله يرى بطيئاً، لأنه إنما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير، وإن انتهت حركته إلى حد التساوي لحركة الحامل، وذلك إنما يكون في المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التداوير، والحوامل ترى الكوكب واقفاً، لأن الحامل يحركه إلى التوالي جزءاً، ويرده التدوير إلى خلاف التوالي جزءاً فيرى من فلك البروج في موضعه كأنه لا يتحرك، وإن زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعاً لأن الحامل يحركه جزءاً، والتدوير يرده جزئين مثلاً[4].

ما ذكره عن طريق الحدس لا الاستدلال

[قال (وأمثال هذه البيانات)

ليست استدلالاً بوجود الملازم على الملزوم كما هو الظاهر بل تحدساً].

قد يتوهم أن إثبات الأفلاك الجزئية، والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما يشاهد، ويدرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها إثبات للملزوم، بناء على وجود لازمه، وليس بمستقيم إلا إذا علم المساواة، وليست بمعلومة، إذ لا ضرورة، ولا برهان على امتناع أن تكون تلك الاختلافات لأسباب أخر.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (متحرك)

(٢) سقط من (أ) لفظ (سريعة)

(٣) سقط من (ب) جملة (أسافل المتحير).

(٤) سقط من (ب) لفظ (مثلاً)

والجواب أنها مقدمات حدسية، حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السماويات بثبوتها عند إدراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب، وهم معترفون بذلك مصرحون به في أمر الخسوف[1] والكسوف[2] ونحوهما، ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس[3] به كالمجرة ومحور القمر[4]. وأن اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبني على التدوير أو الخارج المركز وإن حركات أوجات الممثلات بأنفسها أو بالفلك الثامن.

الحدسيات المشهورة عنده

[قال (كما تحدسوا)

من اختلاف التشكلات نور القمر على حسب اختلاف أوضاعه من الشمس، أنه في نفسه مظلم، يستضيء بالشمس، فعند الاجتماع يكون وجهه المظلم إلينا، وهو المحاق، وإذا انحرف إلينا من جهة المضيء قدر ما يرى فهو الهلال، ثم يتزايد إلى أن يبلغ الاستقبال، فيصير وجهه المضيء كله إلينا وهو البدر، ثم ينحرف فيأخذ النور في النقصان إلى المحاق].

أورد ها هنا[5] من الحدسيات المشهورة فيما بينهم إضاءة القمر بالشمس،

---

(١) سبق الكلام على ظاهرة الخسوف في هذا الجزء

(٢) سبق الحديث على ظاهرة الكسوف في هذا الجزء

(٣) الحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير. قال ابن سينا: الحدس حركة الى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو إصابة الحد الاكبر اذا اصيب الأوسط وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول. (النجاة ص ١٣٧)
وقال الجرجاني في تعريفاته: الحدس هو سرعة انتقال الذهن من المبادىء الى المطالب
وقال التهانوي: الحدس هو تمثل المبادىء المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار سواء بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب.
والحدس عند بعض الاشراقيين: هو ارتقاء النفس الانسانية الى المبادىء العالية حتى تصبح مرآة مجلوة تحاذي شطر الحق، فتمتلىء من النور الإلهي الذي يغشاها.

(٤) في (ب) نحو بدلاً من (محور) وهو تحريف

(٥) في (أ) منها بدلاً من (ها هنا)

ومـا يترتب علـى ذلك من الخسـوف والكسوف، وذلـك أن اختلاف تشكـلات القمر بحسب أوضاعـه من الشمس، يدل عـلى أن جرمـه مظلم كثيف صقيـل، يقبل من الشمس الضوء لكثافته، وينعكس عنه لصقالتـه، فيكون أبـداً المضيء من جـرمه الكـري أكـثر من النصف بقليـل لكـون جـرمـه أصغـر[1] من جـرم الشمس، فيفصـل بين المضيء والمـظلم دائرة قـريبة من العـظيمـة تسمى دائـرة النور، ويفصل بين ما يصل إليها نور البصر من جـرم القمر، وبـين ما لا يصـل دائـرة تسمى دائرة الـرؤ ية، والـدائرتـان تتطابقـان في الاجتماع، ولكـونـه تحت الشمس يكـون النصف المظلم منـه حينئـذ ممـا يـلي البصـر، وهـذه الحـالـة هي المحـاق، وكذا في الاستقبـال لكن ما يـلي البصر حينئـذ هي القـطعـة المضيئـة، والقمر حينئذ يسمى بدراً، وتتقاطعان في سائر الأوضاع، أما في التربيعين، فعلى زوايا قائمة، فيرى منه الربع، وأما في غيرهما فعلى حادة، ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي، إن كان ما يلي الشمس هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة[2]، والشكـل الإهليلجي إن كـان هو القسم الـذي يلي المنفـرجة، وأول مـا يبدو للنـاظر بعـد الاجتماع يسمى الهلال، وهو من حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثنتي عشرة درجة، أو أقل أو أكثر على اختلاف أوضاع المساكن.

أسباب الكسوف ودواعيها

[قال (وإذا كان القمر)

عند الاجتماع على عقدة الرأس والذنب أو بقربها[3] بحيث يكون عرضـه أقـل من مجموع نصف قـطره النيرين[4] يـرى جرمـه المظلم كله أو بعضـه على وجه الشمس وهو الكسوف].

إشارة إلى سبب الكسوف، وهـو حالـة تعـرض للشـمس من عدم الاستنـارة

---

(1) في (ب) اضوء بدلاً من (أصغر)

(2) سقط من (ب) لفظ (الحادة)

(3) في (أ) او بقي بها بدلاً من (بقربها) وهو تحريف

(4) في (ب) التدوير بدلاً من (النيرين)

والإنارة بالنسبة إلى الأبصار، حين ما يكون من شأنها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الأبصار، وذلك إذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر إلى الشمس ويسمى[1] ذلك بالاجتماع المرئي، ويكون لا محالة[2] على إحدى العقدتين الرأس أو الذنب أو بقربهما، بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس، فلا مْحالة يحول بين الشمس وبين البصر، ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظرين بالكل، وهو الكسوف الكلي، أو البعض، فالجزئي لكونه حالة تعرض للشمس لا في ذاتها، بل بالنسبة إلى الأبصار، جاز أن يتفق الكسوف بالنسبة إلى قوم دون قوم، كما إذا سترت السراج بيدك، بحيث يراه القوم وأنت لا تراه، وأن يكون كلياً لقوم، جزئياً لاخرين، أو جزئياً للكل، لكن على التفاوت، وأما إذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين، فيما بين جرم القمر مخروط شعاع الشمس فلا يكون كسوف.

أسباب الخسوف

[قال (وإذا كان عند الاستقبال)

عليها أو بقربها بحيث يكون عرضه أقل من مجموع نصف قطره، وقطر مخروط ظل الأرض، انحجب بالأرض عن نور الشمس، فيرى كله أو بعضه على ظلامه[3] الأصلي وهو الخسوف].

إشارة إلى سبب الخسوف، وذلك أن القمر عند استقباله الشمس، إذا كان على إحدى العقدتين، أو بقربها[4] بحيث يكون عرضه أقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الأرض ينحجب بالأرض عن نور[5] الشمس، فيرى إن كان

---

(١) في (أ) وهو بدلاً من (ويسمى ذلك)

(٢) سقط من (ب) جملة (لامحالة)

(٣) سقط من (ب) لفظ (ظلامه)

(٤) سقط من (أ) لفظ (أو بقربها)

(٥) سقط من (ب) لفظ (نور)

فوق الأرض على ظلامه الأصلي كلاً أو بعضاً، وذلك هو الخسوف الكلي أو الجزئي وأما إذا كان عرضه عن منطقة البروج أقل[1] من نصفي القطرين فيماس مخروط الظل[2] فلا ينخسف.

[قال (هذا ولكنهم وجدوا)

اختلافات أخر تقتضي زيادة أفلاك تحيروا في كيفياتها، وكمياتها، وأوضاعها وحركاتها وذلك أن كون مركز التدوير متحركاً بحركة الحامل، يقتضي أن يكون تشابه حركته، وتساوي أبعاده، ومحاذاة القطر المار بالذروة، والحضيض كلها بالإضافة الى مركز الحامل، وقد وجد في القمر تشابه الحركة حول مركز العالم، ومحاذاة القطر بالنقطة من جانب الحضيض بعدها مركز العالم كبعد ما بين المركزين، وفي المتحيرة تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم، ومركز المدير في عطارد، والحامل في البواقي، وأيضاً ميل المائل عن الممثل شمالي في نصف جنوبي في آخر، فلزم أن يكون مركز التدوير كذلك، لكنهم وجدوه أبداً للزهرة شمالياً، ولعطارد جنوبياً].

يعني أنهم، وإن أثبتوا بحكم الحدس[3] هذه الأفلاك والحركات، لكنهم وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات أخر تورث إشكالات على ما أثبتوا

---

(۱) في (ب) بقدر مجموع بدلاً من (أقل)

(۲) في (ب) الكلي بدلاً من (الظل)

(۳) الحدس في اللغة: الظن والتخمين، والتوهم في معاني الكلام والأمور والنظر الخفي والضرب والذهاب في الأرض على غير هداية، والرمي والسرعة في السير، والمضي على غير استقامة.
والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير. قال ابن سينا: الحدس حركة الى إصابة الحد الأوسط اذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم الى مجهول. (راجع النجاة ص ۱۳۷)
والحدس عند ديكارت: هو الاصطلاح العقلي المباشر على الحقائق البديهية. قال ديكارت: وأنا لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة ولا الحكم الخداع لخيال فاسد المباني، إنما أقصد به التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه، بدرجة من السهولة والتميز لا يبقى معها مجال للريب.

لها من أفلاك والحركات مثل إشكال المحاذاة، وإشكال تشابه الحركة، وإشكال عرض السفليين فمنهم من تحير، ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه، وادعى صاحب التحفة حل الجميع، وجه إشكال المحاذاة والتشابه، أنه إذا تحرك مركز كرة كنقطة (أ) التي هي مركز كرة (ب ج) على محيط دائرة كدائرة (ا ي ء) وكانت تلك الحركة بسيطة حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو (ر) في أزمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا (ازءءزه)[1]، ويتبع ذلك تساوي قسي المحيط في تلك الأزمنة كقسي (اءءه)[2] ويلزم أيضاً أن تكون أبعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة (ر)[3] أيضاً متساوية في جميع الأوضاع كخطوط (زازءزه)[4] إذ كل منها نصف قطر دائرة (اءه) ويلزم أيضاً أن يكون قطر (ب ج) من الكرة المفروضة أبداً محاذياً لنقطة (ز)[5] حتى إذا صار مركز الكرة من (ا) إلى (ء) كان القطر مثل (ج ط)، وإذا صار إلى (ه) كان مثل (ك ل) فمركز التدوير إذا كان متحركاً على محيط حامله الخارج المركز كما قدروه لزم أن تكون الأمور الثلاثة بالنسبة إلى مركز الخارج لكنها بالأرصاد المعتبرة لم توجد كذلك، بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التدوير. أعني إحداث الزوايا المتساوية في الأزمنة[6] المتساوية حول مركز العالم، ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الأوج على ما وقع في المواقف سهواً بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز. أعني نقطة تتوسط مركز العالم كبعد ما بين مركز الخارج، فاتجه الإشكالان، ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير، وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل، فاتجه على كل اشكال، وأما محاذاة القطر في المتحيرة، وإن لم يكن لمركز الحامل، لكنها لما كانت للنقطة التي بحسبها تتشابه الحركة لم يتجه

(١) في (ب) أ،ب د، د ب ه بدلاً من (أ ز ء ء ز ه)
(٢) في (ب) ر بدلاً من (د)
(٣) في (ب) أ د د ه بدلاً من (أ ء ء ه)
(٤) في (ب) د أ د و د ب بدلاً من (ز ا ز ء ز ه)
(٥) في (ب) د بدلاً من (ز)
(٦) سقط من (ب) لفظ (الأزمنة)

ها هنا أشكال اختلاف المحاذاة، كما في القمر، ووجه اشكال عرض[1] السفليين، أن تقاطع منطقتي المائل والممثل تقتضي أن تكون أحد[2] نصفيه شمالياً من الممثل، والاخر جنوبياً، ولما كان مركز التدوير في[3] سطح المائل لزم أن يكون كذلك[4]، لكنهم وجدوه للزهرة[5] دائماً، إما على العقدة، وإما في الشمال، ولعطارد دائماً، إما على العقدة، وإما في الجنوب، بناء على أن[6] انطباق المنطقتين، وانفصالهما بحيث إذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس إلى الذنب، وجاز أن ينتقل إلى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالي جنوبياً، والجنوبي شمالياً، فكان انتقاله إلى الشمالي، وهكذا أبداً، وعطارد بالعكس، ولا بدَّ لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (عرض)

(٢) سقط من (أ) لفظ (أحد)

(٣) في (ب) بزيادة جملة (الذي يكون)

(٤) في (ب) ذلك بدلاً من (كذلك)

(٥) الزهرة: ثاني كوكب في البعد عن الشمس، ويقع بين عطارد والأرض ألمع جرم سماوي باستثناء الشمس والقمر، وأكثر الكواكب اقتراباً من الأرض يصل الى ٣٨٥٣٤٥١٨ كم له أوجه كالقمر وبعده المتوسط عن الشمس ١٠٨١٢٤٨٠٠ كم ويقطع مساره في ٢٢٥ يوماً حجمه وكتلته وكثافاته قريبة من مقاييس الأرض، لا يبتعد عن الشمس أكثر من ٤٦° ولذا لا يشاهد الا في حدود ثلاث ساعات بعد الغروب أو قبل الشروق، وتحيط به سحب كثيفة تخفي تفاصيل سطحه ولا تدور حوله أقمار، ويعبر قرص الشمس في يونيه أو ديسمبر وأول عبور مسجل حدث في ٢٤ نوفمبر ١٦٣٩ م. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٥١٨)

(٦) سقط من (أ) لفظ (أن)

المبحث الرابع
«في الدوائر المتوهمة»

[قال (المبحث الرابع)

توهموا لكل موضع من الأرض دائرة على الفلك، فاصلة بين الظاهر منه والخفي، سموها دائرة الأفق، وقطباها سمت الرأس والقدم. فإن كانا قطبي العالم انطبق الأفق على المعدل، وإلا كان مقاطعاً له، إما على زوايا قوائم، ويسمى أفق الاستواء، أو غير قوائم، ويسمى الأفق المائل، وأخرى مارةبسمتي[1]الرأس والقدم، وقطبي العالم، سموها دائرة، نصف النهار، وقطباها نقطتا المشرق والمغرب].

هذه دوائر توهموها بملاحظة السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة، واختلاف البلاد في طول النهار وقصره، وغير ذلك من الخواص، فمنها دائرة الأفق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك، والخفي منه. فإن اعتبرت بالنسبة إلى مركز الأرض فأفق حقيقي، والدائرة عظيمة، أو إلى وجه[2] الأرض، فأفق حسي والدائرة قريبة من العظيمة، وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم. أعني طرفي خطيمر على استقامة قامة[3] الشخص بمركز الأرض، وينفذ في الجهتين إلى محيط الكل، والظاهر بالأفق الحسي أقل[4] من الخفي بقدر ما يقتضيه نصف قطر الأرض، وإنما يحس بالتفاوت في فلك الشمس، وما دونها. إذ ليس للأرض بالقياس إلى ما فوقها قدر محسوس، والدوائر الصغار الموازية للأفق فوق الأرض تسمى مقنطرات[5] الارتفاع، وتحتها مقنطرات الانحطاط، فإن كان قطبا الأفق،

---

(١) في (أ) تسمى بدلاً من (بسمتي) وهو تحريف

(٢) سقط من (أ) لفظ (الأرض)

(٣) سقط من (أ) لفظ (قامة)

(٤) سقط من (ب) لفظ (أقل)

(٥) في (ب) مقطرات بدلاً من (مقنطرات) وهو تحريف

قطبي العالم انطبقت دائرة[1] الأفق على معدل النهار، وكان الدور رحوياً، وذلك حيث يكون أحد قطبي العالم على سمت الرأس، وإن كانا غير قطبي العالم كان[2] الأفق مقاطعاً لمعدل النهار على نقطتين تسمى إحداهما نقطة المشرق، ومطلع الاعتدال، ووسط المشارق، والأخرى نقطة المغرب، ومغرب الاعتدال، ووسط المغارب وتقاطعهما إن كان على زوايا قوائم سُمي الأفق. أفق الاستواء، وإلا فالأفق المائل[3]، ولا حصر للآفاق المائلة، ومنها دائرة نصف[4] النهار، وهي عظيمة تمر بقطبي الأفق. أعني سمت الرأس والقدم، ولقطبي العالم سميت بذلك، لأن النهار ينتصف عند وصول الشمس إليها[5]، ولا خفاء في عدم اطراد التعريف، إذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الرأس والقدم. أعني حيث ينطبق دائرة الأفق على معدل النهار، وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق[6] والمغرب وهي تنصف المعدل، وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية، وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب، وذلك حين يصل إليها فوق الأرض، وغاية انحطاطها، وذلك إذا وصلت إليها تحت الأرض.

[قال (وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وأفق الاستواء، ونصف النهار دائرة على الأرض).

فانقسمت بالأولى ويسمى خط الاستواء[7] إلى جنوبي وشمالي. وبالثانية إلى

---

(١) في (ب) دوائر بدلاً من (دائرة)

(٢) في (ب) وجد الافق بدلاً من (كان)

(٣) في (ب) المائل بدلاً من (الماثل)

(٤) في (أ) منتصف بدلاً من (نصف)

(٥) في (ب) بها بدلاً من (إليها)

(٦) في (ب) الشروق والغروب بدلاً من (المشرق والمغرب)

(٧) خط الاستواء: قال أبو الريحان إنه يبتدىء من المشرق في جنوب بحر الصين والهند، ويمر ببعض الجزائر التي فيه حتى إذا جاوز حدود الزنج الذهبية من الارض يمر على جزيرة كلة، وهي فرضة على منتصف ما بين عمان والصين ويمر على جزيرة سربرة في البحر الأخضر في المشرق، ويمر على جنوب جزيرة سرنديب وجزائر الديبجات ويجتاز على شمال الزنوج وشمال جبال القمر. ومن سكن هذا الخط لم يختلف عليه الليل والنهار واستويا أبداً وكان قطب الكل على أفقه فقامت المدارات وسط كلها عليه ولم تمل فاجتازت الشمس على سمت =

ظاهر وخفي، والمكشوف أحد الربعين الشماليين، ويسمى المعمورة، وبالثالثة إلى شرقي وغربي].

بأن جعلوا الدوائر الثلاث قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الأرض ثلاث دوائر، إحداها تسمى خط الاستواء، وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الأرض، والشمالي منها، والثانية تسمى أفق خط الاستواء وأفق نصف نهار القبة، وأفق وسط الأرض، وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الأرض، والنصف الخفي، وبهاتين الدائرتين تصير الأرض أرباعاً، والمكشوف منها أحد الربعين الشماليين، وتسمى المعمورة والربع المسكون، وإن كان أكثره خراباً. والثالثة تسمى خط نصف النهار، وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الأرض والغربي منها.

[قال (وسموا من دائرة نصف النهار)

وما بين سمت الرأس البلد، ومعدل النهار عرض البلد، ومن معدل النهار، ما بين نصف نهار البلد، ونصف نهار آخر العمارة في الغرب بطول البلد].

عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار، وقطب أفق البلد. أعني سمت الرأس، ولا محالة تساوي ما بين أفق البلد، وقطب المعدل. أعني ارتفاع القطب، ففي أفق الاستواء لا عرض للبلد، لأن الخط الخارج من مركز العالم المار بسمتي[1] الرأس، والقدم يقع على معدل النهار، ولا يبعد[2] عنه، وفي الأفق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية. أعني تسعين[3]، وفي غيرهما يكون للبلد عرض بقدر ميل[4] الأفق عن المعدل، فإذا

= رأسه في السنة مرتين عنه كون الشمس في رأس الجبل والميزان ثم مالت منه نحو الشمال ونحو الجنوب بمقدار واحد، ويسمى خط الاستواء، والاعتدال، بسبب تساوي النهار والليل فقط. (راجع معجم البلدان ج ٢ ص ٣٧٨)

(١) في (أ) تسمى بدلاً من (بسمتي) وهو تحريف

(٢) في (ب) والبعد عنه بدلاً من (يبعد عنه)

(٣) في (ب) سبعين بدلاً من (تسعين)

(٤) في (ب) بعد الأفق بدلاً من (ميل الأفق)

أخذنا[1] ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي أو الخريفي، وألقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد، وأما طول البلد فهو قوس من معدل النهار، ما بين نصف نهار البلد، ونصف نهار آخر العمارة في المغرب. واعتبر اليونانيون من المغرب، لكونه أقرب نهايتي العمارة إليهم، وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي، وعند بطليموس[2] الجزائر الخالدات الواغلة في البحر، وبينهما عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخاً.

[قال (وقسموا المعمورة).

سبع قطاع موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق إلى المغرب سموها الأقاليم[3] السبعة].

لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالاً وجنوباً عمارة وافرة لفرط الحرارة، ولم يكن حوالي القطبين عمارة أصلاً لفرط البرودة، وقع معظم العمارة في الربع المسكون، بين ما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء إلى أن يبلغ العرض قريب خمسين، فقسم أهل[4] الصناعة هذا القدر سبعة أقسام في العرض حسب ما ظهر لهم[5] من تفاوت تشابه الأحوال في الحر والبرد، فاعتبروا في الطول الامتداد من المشرق[6] إلى المغرب، وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقادير النهار الأطول، أعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي، وكل من الأقاليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء أشبه شيء بأنصاف

---

(١) في (ب) قدرنا بدلاً من (أخذنا)

(٢) بطليموس (كلوديوس بطليموس) ت بعد ١٦١ عالم فلك، ورياضة وجغرافيا، وفيزيقا ومؤرخ يوناني مصري، نشأ بالاسكندرية اكتشف عدم انتظام حركة القمر، وله ارصاد هامة عن حركات الكواكب اعتبرت أعماله من الفلك والجغرافيا مرجعاً أساسياً حتى أيام (كوبرنيكوس) فكتابة (المجسطي) يضم مسائل وتفسيرات للاجرام السماوية وعلاقتها بالأرض، أما أعماله الجغرافية فيشتمل معظمها على جداول لخطوط الطول والعرض للبلدان المختلفة.

(٣) سبق الكلام عنها في كلمة وافية فليرجع إليها.

(٤) في (ب) أصحاب بدلاً من (أهل)

(٥) في (ب) عندهم بدلاً من (لهم)

(٦) في (ب) الشرق الى الغرب بدلاً من (المشرق والمغرب)

الدفوف، ولا محالة يكون أحد طرفيه وهو الشمالي أضيق، ومبدأ الإقليم الأول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة، والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس، والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف، والرابع حيث العرض[1] ثلاث وثلاثون ونصف وثمن، والخامس حيث العرض تسع وثلاثون إلا عشراً، والسادس حيث العرض ثلاث وأربعون وربع وثمن، والسابع حيث العرض سبع وأربعون وخمس[2]، وآخره حيث العرض خمسون وثلث. ومنهم من جعل مبدأ[3] الأول خط الاستواء، وآخر السابع منتهى العمارة.

[قال(ففي خط الاستواء)

يكون دور الفلك دولابياً، والليل والنهار متساويان أبداً[4]، ويسامت الشمس رءوسهم في الاعتدالين، وهو[5] صيف، ويبعد في الانقلابين وهو شتاء، فيكون الفصول ثمانية، وفي عرض تسعين يكون الدور[6] رحوياً، ونصف الفلك ظاهراً أبداً، والنصف خفياً، والسنة يوماً وليلة، وفي الآفاق المائلة يكون الدور حمائلياً، والقسي الظاهرة من المدارات الشمالية أعظم[7]، إذا كان العرض شمالياً، فيكون النهار أطول إذا كان الشمس في البروج الشمالية، وبالعكس في الجنوبية، وبحسب تفاوت العروض يكون تفاضل القسي، وتفاوت الليل والنهار].

إشارة إلى نبذ[8] من خواص المواضع التي لا عرض بها، وإلى التي لها عرض، أما البقاع التي لا عرض لها، لكونها على خط الاستواء، فدور الفلك هناك يكون دولابياً، لان سطوح جميع المدارات اليومية، تقطع سطح الأفق على زوايا

---

(١) في (أ) الأرض بدلاً من (العرض) وهو تحريف
(٢) سقط من (ب) لفظ (وخمس)
(٣) في (ب) اول الأول بدلاً من (مبدأ الأول)
(٤) سقط من (ب) لفظ (أبداً)
(٥) سقط من (أ) (وهو صيف)
(٦) سقط من (أ) لفظ (الدور)
(٧)، في (ب) اكبر بدلاً من (أعظم)
(٨) في (ب) نوع بدلاً من (نبذ)

قائمة، كما تقطع الدولاب سطح المـاء، ويكون الليل والنهـار في جميع السنـة متساويين، لأن الأفق ينصف جميع المدارات اليومية، فيكون الظاهر. أعني قوس النهار مساوياً للخفي، أعني قوس الليل. فإن كان تفاوت، كان بسبب اختـلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلاً إذا كانت الشمس بالنهار في النصف الأوجي من فلكها الخارج، كانت حركتها الثانية. أعني التي من المغرب إلى المشرق أبطأ، فتديرها الحركة الأولى من المشرق إلى المغرب أسرع، وإذا انتقلت بالليل إلـى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية أسرع، فتعيدها الحـركة الأولـى أبطـأ، فتتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم، لكن ذلك غير محسوس، وتسامت الشمس رءوسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل[1]، ومرة في اعتدال رأس الميزان[2]، لأن مدار الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤسهم، ويبعد عنهم غاية البعد مرتين، مرة في انقلاب رأس السرطان[3]، وأخرى في انقلاب رأس الجدي[4]، ولكون غاية القرب مبدأ الصيف، وغاية البعد، مبدأ الشتاء يكون لهم صيفانوشتاءان، وبين كل صيف وشتـاء خريف، وبين كل شتـاء وصيف ربيع، فتكون فصولهم ثمانية، كل منها شهراً ونصفاً تقريباً، وأما في عرض تسعين، أعني حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس، فدور الفلك يكون رحوياً لكون معدل النهار هو الأفق، ولا يبقى في الأفـق مشـرق ولا مغـرب متميزين، بل في جميع

---

(١) الحمل: بيت المريخ، وشرف الشمس، وهبوط زحل، ووبال الزهرة وهو بـرج ناري، شـرقي، ذكـر، منقلب، طبيعته المـرة الصفـراء ربيعي إذا نـزلت الشمس أول دقيقـة منـه استـوى الليـل والنهار، وأخذ النهار يزيد والليل ينقص ثلاثة أشهر تسعين يوماً وله ثلاثة أوجه، وخمسة حدود

(٢) بيت الزهرة وشرف زحل، وهبوط الشمس، ووبال المـريخ وهـو برج ذكـر هوائي نهـاري غربي منقلب خريفي دموي، وفي أوله يبتدىء الليل بالزيادة على النهار ثلاثة أشهر، تسعـون يومـاً وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود. (راجع رسائل اخوان الصفا ج ١ ص ١٣٤ - ١٣٥)

(٣) السرطان: بيت القمر، وشرف المشتري، وهبوط المريخ، ووبـال زحل، وهـو برج مـائي انثى ليلي شمالي منقلب، صيفي بلغمي وفي أوله يبتدىء الليل بالزيادة والنهار في النقصان، تسعون يوماً، وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود.

(٤) الجدي: بيت زحل، وشرف المريخ، وهبوط المشتـري، ووبال القمـر، وهو بـرج ترابي ليلي منقلب طبيعته السوداء شتوي جنوبي، وفي أوله يأخـذ النهار في الـزيادة، والليـل في النقصان ثلاثة أشهر، وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود.

الجهات يمكن أن يكون طلوع وغروب، ولا نصف النهار أيضاً، بل في جميع الجهات يمكن أن تبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع، والنصف من الفلك يكون أبدي الظهور. أعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الآخر، يكون أبدي الخفاء، فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهاراً وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلاً، فتكون السنة كلها يوماً وليلة، ولا تفاضل إلا من جهة بطء حركة[١] الشمس وسرعتها، وأما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين[٢]، فيكون الدور حمائلياً لميل[٣] المعدل عن الأفق في جهة القطب الخفي، وميل الأفق عنه في جهة القطب الظاهر[٤]، ولهذا سميت بالآفاق المائلة، والأفق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير[٥] قائمة، ويماس البعض، ولا يقاطعه. أعني الذي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد، ويكون هو، وما هو أصغر منه إلى القطب أبدي الظهور في جانب القطب الظاهر، وأبدي الخفاء في جانب القطب الخفي، وأما التي يقاطعها الأفق، فإن كانت في شمال المعدل، كانت القسي الظاهرة أعظم[٦] في العرض الشمالي، وأصغر في العرض الجنوبي، والقسي الخفية بالعكس، فإذا كانت الشمس في البروج الشمالية، أعني من الحمل إلى الميزان كان النهار أطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة أعظم[٧]، وكان أقصر في العرض الجنوبي لكونها أقصر، وإذا كانت في البروج الجنوبية أعني من الميزان إلى الحمل كان الأمر بالعكس، أي كان النهار في العرض الشمالي أقصر، وفي الجنوبي أطول - لما عرفت، وإن كانت المدارات :التي يقاطعها[٨] الأرض[٩]

(١) سقط من (ب) لفظ (حركة)
(٢) في (ب) ستين بدلاً من (تسعين)
(٣) سقط من (ب) لفظ (لميل)
(٤) في (ب) الواضح بدلاً من (الظاهر)
(٥) في (ب) ليست بدلاً من (غير قائمة)
(٦) في (ب) أعظم بدلاً من لفظ (أكبر)
(٧) في (ب) أكبر بدلاً من لفظ (أعظم)
(٨) في (ب) يقطعها بدلاً من (يقاطعها)
(٩) في (ب) الافق بدلاً من (الأرض)

في جنوب المعدل، كانت القسي الظاهرة أعظم في العرض الجنوبي، وأصغر في[1] الشمالي، فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان النهار أقصر في العرض الشمالي، وأطول في[2] الجنوبي، وعند كونها في البروج الجنوبية كان الأمر بالعكس، وكلما كان عرض البلد أكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار أكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر، والمدارات التي تليه، وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية، وازدياد انحطاط القطب الخفي، والمدارات التي عنده، فيزداد فضل قسيها الخفية[3] على الظاهرة، ويكون تزايد النهار، وتناقص الليل إلى رأس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر، وتناقص النهار، وتزايد الليل إلى رأس المنقلب الآخر، ويكون نهار كل جزء مساوياً لليل نظيره، وبالعكس كنهار أول السرطان لليل أول الجدي، وبالعكس.

[قال (خاتمة)

لا شك أن خلق السموات أكبر[4]، ودلالة ما فيها من العجائب على القدرة البالغة، والحكمة الباهرة أظهر، إلا أن ابتناء ذلك على نفي القادر المختار، وفي استناد الحوادث إلى ما يتعاقب من الحركات والأوضاع تعطيلاً[5] للصانع تعالى وتقدس. ثم إنهم وإن ذهبوا فيما يشاهد من اختلاف الألوان، إلى أن الزرقة متخيلة في الجو، وسواد القمر عدم إضاءة، وكردة[6] زحل، وبياض المشترى، وحمرة المريخ اختلاف في الأضواء. وفيما يقال من اختلاف طبائع الكواكب والبروج إلى أنه راجع إلى الآثار بحسب الحركات والأوضاع، إلا أنهم اضطروا في اختلاف الأجزاء منطقة وقطباً، ومركز[7] الكواكب والتدوير ونحو ذلك إلى جعله[8] عائداً

(١) في (ب) بزيادة كلمة (الافق)
(٢) فق (ب) بزيادة كلمة (الافق)
(٣) في (أ) المستترة بدلاً من (الخفية)
(٤) في (ب) بزيادة لفظ (وأقدر)
(٥) في (ب) بزيادة لفظ (لقدرة)
(٦) في (ب) كمودة بدلاً من (كردة)
(٧) في (ب) ومرتكزاً بدلا من (ومركز).
(٨) في (أ) الى كونة بدلاً من (جعله)

إلى الأسباب الفاعلية، ولا يتأتى ذلك على القول بالموجب لاستواء نسبته إلى الكل فلزمهم الرجوع إلى القادر المختار[١]. والعجب أنهم مع اعتقاد لزوم[٢] هذه الحركات، على هذا النظام أزلاً وأبداً يجعلونها إرادية تابعة لتعاقب الإرادات الجزئية من نفوس فلكية على ما سيأتي].

يريد أن أكثر ما ذكروا من عظم أمر السمويات وعجيب خلقها، وبديع صنعها، وانتظام أمرها أمر ممكن شهد به الأمارات، ودل عليه العلامات من غير إخلال بما ثبت من القواعد الشرعية، والعقائد الدينية، إلا أنهم بنوا ذلك على أصل هو كون الصانع موجباً لا مختاراً، وذلك في غاية الفساد، [وجعلوا له فرعاً هو تأثير الحركات والأوضاع فيما يظهر في عالم الكون والفساد][٣] من الحوادث، وهو أصل الإلحاد[٤]، ثم إنهم لما ذهبوا إلى أن الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة[٥] ونحو ذلك، أورد عليهم. أنا نشاهد السماء أزرق، والقمر عند الخسوف أسود، وزحل كمداً، والمشترى أبيض، والمريخ أحمر، وأنهم يجعلون زحل بارداً يابساً، والمريخ حاراً يابساً، وكذا في سائر السيارات، ودرجات البروج على ما بين في كتب الأحكام.

فأجابوا بأن الزرقة متخيلة في الجو لا متحققة في السماء، وسواد القمر عدم إضاءة جرمه[٦]، وما يشاهد في المتحيزة ليس اختلاف ألوان، بل اختلاف أضواء.

ومعنى وصف الكواكب أو الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك

---

(١) سقط من (أ) لفظ (المختار)

(٢) سقط من (ب) لفظ (لزوم)

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٤) في (ب) الايجاد بدلاً من (الالحاد)

(٥) سقط من (ب) لفظ (اليبوسة)

(١) الجرم: بالكسر: الجسد، وجرم أيضاً كسب وبابهما ضرب وقوله تعالى: «ولا يجرمنكم شنآن قوم» اي لا يحملنكم ويقال لا يكسبنكم. وتجرم عليه اي ادعى عليه ذنباً لم يفعله وقولهم لا جرم قال الفراء: هي كلمة كانت في الأصل بمنزلة لا بد ولا محالة فجرت على ذلك وكثرت حتى تحولت الى معنى القسم وصارت بمنزلة حقاً فلذلك يجاب عنها باللام كما يجاب بها عن القسم الا تراهم يقولون لا جرم لآتينك قال: وليس قول من قال جرمت حققت بشيء

الآثار سبباً في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها من الحركات والأوضاع، ولما ذهبوا إلى أن الفلك بسيط ليس فيه اختلاف أجزاء أصلاً، أورد عليهم تعين بعض الأجزاء لكونه منطقة، وبعضها لكونه قطباً، وبعضها لكونه محلاً لارتكاز الكواكب أو التدوير فيه إلى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على أصولهم.

فأجيب: بأن تشابه الأسباب القابلية، لا ينافي اختلاف الآثار لجواز أن يكون عائداً إلى الأسباب الفاعلية، وفيه نظر. لأن الفاعل إن كان موجباً كما هو[1] مذهبهم، فنسبته إلى الكل على السواء، فلا يأتي هذا الاختلاف.

وإن كان مختاراً كما هو الحق[2]، فقد سقط جميع ما بنوا من أصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار، إذ يجوز أن يكون اختلاف الحركات والأوضاع المشاهدة مستنداً إلى مشيئة القادر المختار[3]، فلا يثبت ما أثبتوا من الحركات والأفلاك. ثم عليهم اعتراض آخر، وهو أنهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها أزلاً وأبداً[4] من قبيل الحركات الإرادية واقعة بإرادات جزئية من النفوس الفلكية على ما سيأتي، مع أنا قاطعون بأن الحركة الإرادية يجوز أن تختلف أو تنقطع[5] بمقتضى الإرادة، ولا يلزم أن تستمر على وتيرة واحدة.

[قال (القسم الثاني في البسائط العنصرية)

المبحث الأول

وفيه مباحث:

المبحث الأول: لما وجدوا الأجسام العنصرية لا تخلو عن حرارة وبرودة، ورطوبة ويبوسة، من غير اقتصار على واحد أو اجتماع لثلاثة، ذهبوا[6] إلى أن العناصر أربعة بحسب الازدواجات الممكنة حار يابس هو (النار وحار رطب هو

---

(١) في (ب) كان بدلاً من (كما)
(٢) سقط من (ب) جملة (كما هو الحق)
(٣) سقط من (أ) لفظ (المختار)
(٤) سقط من (ب) لفظ (وأبداً)
(٥) سقط من (ب) لفظ (أو تنقطع)
(٦) في (أ) قرروا بدلا من (ذهبوا)

الهواء[1]، وبارد رطب هو الماء وبارد يابس هو[1] الأرض، وبنوا طرق الحصر على هذه الكيفيات الأربع، ولوازمها، مثل الخفة والثقل على الإطلاق أو الإضافة، ومثل الاجماع والافتراق بسهولة أو عسر، والتعويل على الاستقراء].

المعول عليه من أقوال الفلاسفة، أنها أربعة النار والهواء والماء والأرض، لأن الشواهد الحسية، والتجربة والتأمل في أحوال التركيبات والتحليلات، قد دلت على أن الأجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحدة فقط، ولم يمكن اجتماع الأربعة أو الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة، وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد، فتعين اجتماع اثنتين من الكيفيات الأربع في كل بسيط عنصري، فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو [النار[2]، وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء، وبين البرودة والرطوبة هو الماء، وبين البرودة واليبوسة][3] هو الأرض، ومبنى ما ذكروا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الأربع كما يقال. العنصر إما حار أو بارد، وكل منهما إما يابس أو رطب، أو على لوازمها. كما يقال العنصر إما خفيف أو ثقيل، وكل منهما إما على الإطلاق أو على الإضافة، أو يقال لا بدّ في تركيب الممتزجات من لطيف أو كثيف. فاللطيف إما بحيث يحرق ما يلاقيه وهو النار أو لا وهو الهواء، والكثيف إما سيال وهو الماء أو لا وهو الأرض. أو يقال لا بدَّ من قبول الأشكال، وجمع وتفريق للأجزاء، فالعنصر إما قابل للأشكال بسهولة، أو بعسر، وكل منهما إما أن يكون له قوة جامعة أو مفرقة. هذا والتعويل على الاستقراء[4]، ولابن سينا[5]

---

(١) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٢) في (ب) الأرض بدلاً من (النار)

(٣) سقط من (أ) ما بين القوسين

(٤) الاستقراء في اللغة التتبع، من استقرأ الأمر اذا تتبعه لمعرفة أحواله وعند المنطقيين: هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي. قال الخوارزمي: الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه (مفاتيح العلوم ص ٩١) وقال ابن سينا: الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي اما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور (راجع النجاة ص ٩٠)

(٥) هو الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي شرف الملك: الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف في الطب والمنطق، والطبيعيات والالهيات أصله من بلخ ومولده في إحدى قرى بخاري عام =

في ذلك كلام طويل أورده الإمام في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه. ثم قال: والحق أن من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم عقلي، فقد حاول ما لا يمكنه الوفاء به. نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل، وجدوا تركيب الكائنات مبتدأ من هذه الأربعة، وتحليلها منتهياً إليها. فلاجرم زعموا أن الاسطقسات هي هذه الأربعة.

[قال (ولم يقو الاشتباه)

إلا في وجود كرة النار ثم في يبوستها، وفي حرارة الهواء، والاستدلال بالآثار ضعيف لإمكان أسباب أخر، وبأن النار لو كانت حارة رطبة لكانت هواء، والهواء بارداً رطباً لكان ماء أضعف لإمكان الاشتراك في اللوازم سيما المختلفة بالشدة والضعف].

يعني أن للفلاسفة في كمية العناصر اختلافات. منهم من جعل العنصر واحداً، والبواقي بالاستحالة، قيل النار، وقيل الهواء، وقيل الماء، وقيل الأرض، وقيل البخار، ومنهم من جعله اثنين. قيل النار، والأرض، وقيل الماء والأرض، وقيل الهواء والأرض، ومنهم من جعله ثلاثة، قيل النار والهواء والأرض، وإنما الماء هواء متكاثف، وقيل الهواء والماء والأرض، وإنما النار هواء شديد الحرارة، ولم يذكروا لهذه الأقوال شبهة تعارض الاستقرار الصحيح، فتدفع ظن[1] كون العناصر أربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقو الاشتباه إلا في أمور ثلاثة:

الأول: وجود كرة النار، فإنه لا سبيل إلى إثباتها، والاستدلال بالشهب[2]،

= ٣٧٠هـ نشأ وتعلم في بخاري وطاف البلاد وناظر العلماء واتسعت شهرته وتقلد الوزارة في همذان وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته فتوارى ثم صار الى أصفهان مات في همذان عام ٤٢٨هـ قال ابن قيم الجوزية: كان ابن سينا كما اخبر عن نفسه هو وأبوه من أهل دعوة الحاكم من القرامطة الباطنيين صنف نحو مئة كتاب اشهر كتبه القانون في الطب، والاشارات وغير ذلك.

(١) في (أ) زيادة لفظ (ظن)

(٢) الشهاب: قطعة صغيرة صلبة من المادة الكونية، تدخل الغلاف الجوي للأرض بسرعة كبيرة فتحترق بسبب الاحتكاك، وتبدو خطاً لامعاً يبقى أثره بضع ثوان، والقطع الكبيرة قد تنفجر الى وابل من الشرر، فإذا كانت سرعتها بطيئة وصلت منها أجزاء الى الأرض وسميت نيزك، ويظهر أحياناً عدد كبير من الشهب وذلك يصادف دورات بعض المذنبات (راجع الموسوعة الثقافية ص ٦٠١)

زعماً منهم أنها دخان غليظ، يشتعل بالوصول إلى كرة النار ضعيف لجواز أن يكون لها سبب، غير ذلك، سيما على القواعد الإسلامية، وأن يكون ما يشاهد من الشعل والنيران هواء اشتدت حرارته لا عنصراً برأسه.

الثاني: يبوسة النار بمعنى عسر قبول التشكلات وتركها. فإن الطريق إلى أمثال ذلك هو التجربة والمشاهدة، ولا مجال لهما في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم، وأما المخلوطة التي على وجه الأرض فظاهر أنها بخلاف ذلك، والاستدلال بأن شأن الحرارة إفناء الرطوبات، والنار الصرفة في غاية الحرارة، فيلزم أن تكون في غاية اليبوسة ضعيف، لأن إفناءها للرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكيلات، وتركها غير مسلم، بل إنما تعنى البلة والأجزاء المائية وما هو كذلك، لا يلزم أن يكون يابساً في نفسه كما في الهواء الصرف.

الثالث: حرارة الهواء فإنه لا دليل على إثباتها في الهواء الصرف، عن انعكاس الأشعة، ألا ترى أنه كلما كان أرفع من الأرض كان أبرد إلى أن يصير زمهريراً. وما يقال إن ذلك بسبب مجاورة الباردين. أعني الماء والأرض مع زوال المانع. أعني انعكاس الأشعة، فغير مسلّم. وأما الاستدلال بأن النار حارة، فلو كانت رطبة لكانت هواء، وبأن الهواء رطب، فلو كان بارداً لكان ماء ففي غاية الضعف لأن الاشتراك في اللوازم، سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات، بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية.

[قال (ثم جعلوا)

هذه الأربعة أركان المواليد منها التركيب[1] وإليها التحليل، لما يشاهد من أنه

---

(١) التركيب ضد التحليل وهو تأليف الكل من أجزائه فاذا ركبت الماء من الاوكسجين والهيدروجين كان تركيبك تجريبياً واذا جمعت المبادىء البسيطة، وألفت منها نتائج مركبة كان تركيبك عقلياً، وفي قول (ديكارت) ان ارتب افكاري فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، واتدرج في الصعود شيئاً فشيئاً حتى اصل الى معرفة أكثر الأمور تركيبا بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي يسبق بعضها بعضاً بالطبع اشارة الى هذا التركيب العقلي (راجع القاعدة الثالثة من قواعد الطريقة، مقالة الطريقة، القسم الثاني ص ١٠٤)

إذا اجتمع الأرض والماء مع تحلل الهواء، وإفاضة حرارة من السماء تكوّن النبات، وصار مادة لتكون الحيوان، وأنه إذا وضع مركب في القرع والانبيق، تصاعد منه جزء هوائي، وتقاطر مائي، وبقي أرضي، ولا بدّ من الناري لتعين على حدوث الصورة الحافظة للتركيب الحاصل بالأسباب المقتضية، وضعفه ظاهر][1].

يعنى ذهب الفلاسفة إلى أن هذه العناصر أركان جميع المركبات العنصرية[2]. أعني المسماة بالمواليد، أعني المعادن والنبات والحيوان، بمعنى أن تركب جميعها، إنما هو من هذه الأربعة، وتحليل جميعها، إنما هو إليها[3]، أما التركيب فلأنا نشاهد أنه إذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات[4]، ثم إنه يصير غذاء للحيوان، فيتأدى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات إلى أن يتكون منه حيوان، ولو فقد واحد من الأربعة لم يحدث، كالتراب بلا رطوبة، أو بلا هواء متخلل، أو حرارة طابخة، وأما التحليل فلأنا إذا وضعنا مركباً في القرع والانبيق، وأوقدنا عليه ناراً من شأنها تفريق المختلفات، تصاعد منه أجزاء هوائية، وتقاطر أجزاء مائية، وبقي أجزاء أرضية. ومعلوم أنه لا بدّ من أجزاء نارية تفيد طبخاً ونضجاً[5]، يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية[6] حاصلة، تحفظ الأجزاء المجتمعة بالأسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال، إذ ربما لا يكفي تلك الأسباب لكونها على التقضي والزوال، وفيما ذكرنا دفع[7] لما يقال أن شأن الحرارة تفريق المختلفات، فكيف تكون جامعة لها؟ وأنه لا بد للتجاور والاجتماع[8] بين الجزء

---

(١) في (ب) واضح بدلاً من (ظاهر)

(٢) سقط من (ب) لفظ (العنصرية)

(٣) في (ب) بها بدلاً من (اليها)

(٤) ان هذا من اتخاذ الاشباب التي أمرنا الله سبحانه وتعالى باتخاذها اما الخلق والانبات فهو من الله تعالى: قال في كتابه: «أأنتم انشأتم شجرتها أم نحن المنشئون» وقال تعالى: «أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون»

(٥) سقط من (ب) لفظ (نضجاً)

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (نوعية)

(٧) في (ب) ابطال بدلاً من (دفع)

(٨) في (أ) الالتصاق بدلاً من (الاجتماع)

الناري وغيره من سبب يستديمه ريثما يتم التأثير والتأثر، فلم لا يكون هو المانع من تفريق الأجزاء من غير افتقار إلى الصورة النوعية. نعم يرد أنه لم لا يجوز أن يكون الطبخ والنضج[1] بحرارة الأجزاء الهوائية أو الفائضة من الأجرام السماوية من غير جزء ناري، وأن يكون الحافظ محض إرادة القادر المختار، أو مجرد امتـزاج[2] الرطب باليابس. ولو سلّم ما ذكر فيما نشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على أن جميع المركبات كذلك.

(١) سقط من (ب) لفظ (النضج)

(٢) في (ب) اختلاط بدلاً من (امتزاج)

المبحث الثاني

[قال (المبحث الثاني)

كل من الأربعة ينقلب إلى المجاور بخلع صورة، ولبس أخرى، ويسمى الكون[1] والفساد، ففيما بين النار والهواء ظاهر، وفيما بين الهواء والماء، كما في غليان الماء وحصول القطرات على الإناء المكبوب على الجسد، وفيما بين الماء والأرض، كما في تسييل الأحجار بالجبل، وانعقاد مياه بعض العيون أحجاراً، فهذه ستة أنواع، وإذا اعتبر فيما بين غير المتجاورين جعلت أربعة بواسطة، واثنين بواسطتين].

زعموا أن هيولي العناصر مشتركة، قابلة لصورها النوعية، وخصوصيات الصور، إنما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالأسباب الخارجة، فعند تبدل الأسباب الخارجة[2]، والاستعدادات يجوز أن تزول صورة، وهو المراد بالفساد، وتحدث صورة[3] أخرى وهو المراد بالكون. وهذا معنى انقلاب عنصر إلى آخر، وقد علم أن النار فوق الكل، وتحتها الهواء ثم الماء ثم الأرض، وكل من الأربعة

---

(١) الكون بالمعنى الخاص: هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، وهو عند ارسطو تحول جوهر ادني الى جوهر أعلى ويقابله الفساد. لأن الفساد زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة.
والكون، والثبوت والوجود، والتحقيق عند الأشاعرة ألفاظ مترادفة أما عند المعتزلة فالثبوت أعم من الوجود، والثبوت والتحقق عندهم مترادفان وكذا الكون والوجود.
والكون بمعنى ما مرادف للتكوين، وهو تركيب الشيء بالتأليف بين أجزائه أو اخراجه من العدم الى الوجود، ويعبر عنه بالخلق والتخليق والاحداث والاختراع والابداع، والصنع، والتصوير، والاحياء، وجميع هذه الالفاظ متقاربة، وسفر التكوين أحد اقسام العهد القديم يصف كيفية تكوين العالم.

(٢) سقط من (ب) كلمة (الخارجة)

(٣) سقط من (ب) كلمة (صورة)

ينقلب إلى ما يجاوره، فتقع ثلاثة ازدواجات. أحدها بين النار والهواء، والثاني بين الهواء والماء، والثالث بين الماء والأرض، وإلى غير المجاور بواسطة واحدة، فيقع ازدواجان. أحدهما بين النار والماء، والثاني بين الهواء والأرض، أو بواسطتين، فيقع ازدواج واحد هو بين النار والأرض، ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد، أعني انقلاب هذا إلى ذلك. وبالعكس. فالأنواع الأولية ستة. والتي بوسط أربعة، وبوسطين اثنان، فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الأربعة في الثلاثة الباقية، ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة، ولم يقع الاشتباه إلا في انقلاب الهواء ماء.

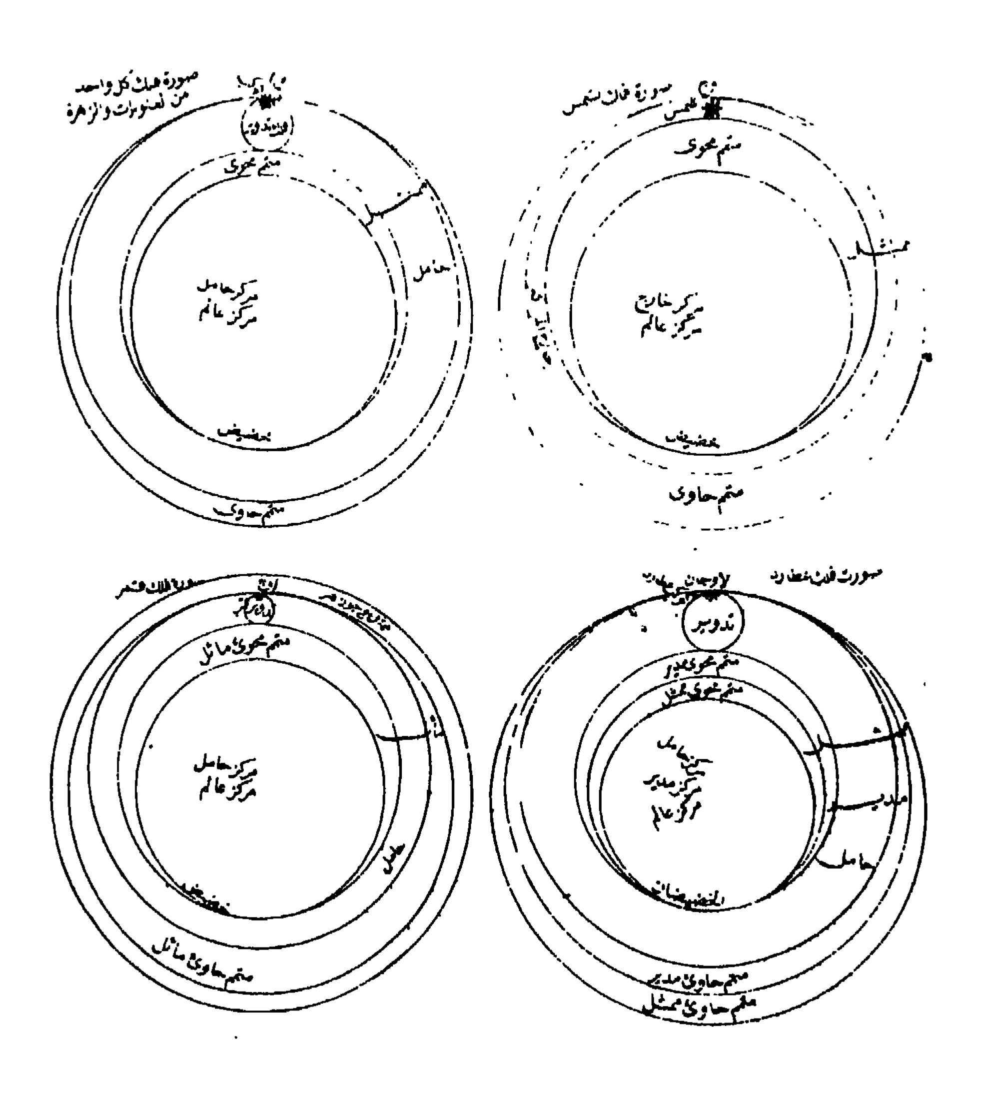
فقد قيل: إن ركوب القطرات على الإناء المبرد بالجمد، يجوز أن يكون للرشح أو لانجذاب الأبخرة إليه على ما قال أبو البركات. أن في الهواء المطيف بالإناء أجزاء لطيفة مائية، لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء إياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الإناء، فلما زالت سخونتها لمجاورة الإناء المبرد بالجمد كثفت، وثقلت فنزلت، واجتمعت على الإناء. وردّ الأول. بأنه لو كان للرشح لكان الماء الحار أولى بذلك لكونه ألطف، ولما كان الندى[1] إلا في مواضع الرشح، على أن الرشح إنما يتوهم في الإناء المملوء بالجمد دون المكبوب عليه.

والثاني. بأنه لا يتصور بقاء هذا القدر من الأجزاء المائية في الهواء الحار الصيفي، بل لا بد من أن يتبخر ويتصعد.

ولو سلّم فينبغي أن ينفد أو ينقص بالنزول، فلا تعود قطرات الإناء بعد إزالتها، ولو ادعى أنها نزلت من مسافة أبعد لزم أن تكون في زمان أطول، والوجود بخلافه على أن النزول إنما يكون على خط مستقيم فكيف يقع على جوانب الإناء.

---

(١) الندى: المطر والبلل وجمعه أنداء، وقد جمع على أندية وهو شاذ لأنه جمع الممدود كاكسيه، وندى الأرض (نداوتها) وبللها وأرض ندية على فعلة بكسر العين ولا تقل ندية، وقيل الندى: ندى النهار، والسدى: ندى الليل، وندى الشيء ابتل فهو ندٍ وبابه: صدى ونُدُوَّة أيضاً نقله الأزهري.



المبحث الثالث
في النار وعوامل توهجها

[قال (المبحث الثالث)

النار طبقة واحدة[1] شديدة القوة على الإحالة صحيحة الاستدارة بسطحها إلا عند من يجعلها هواء يتسخن بحركة الفلك متحركة بالتبعية، لما يشاهد من حركات الشهب، وذوات الأذناب[2] على نهج حركة الفلك، ولا كذلك حال الهواء مع النار لسهولة انفصاله برطوبته، ولعدم بقاء أجزائه على أوضاعها، وقد يحتج بأن لكل جزء منها جزءاً من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي. . ويعترض بأن ذلك مع تشابه أجزائها، وكذا أجزاء الفلك غير معقول، والهواء صحيح الاستدارة محدبه، لا مقعرة له، أربع طبقات. الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية الشديدة البرودة بمجاورة الأبخرة، ثم المتسخنة بانعكاس الأشعة، والماء طبقة واحدة، والأرض ثلاث طبقات، المنكشفة للأشعة، ثم الطينية، ثم الصرفة].

لما كانت النار شديدة الإحالة[3] لما جاورها إلى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها، كانت لها طبقة واحدة، وهي صحيحة الاستدارة بمحدبها[4] ومقعرها، لبقائها على مقتضى طبعها إلا عند من يجعل النار عبارة عن هواء مسخن بحركة الفلك، فلا محالة ترقى في الموضع القريب من القطب لبطء الحركة، وتغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها، فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة، ثم لا

---

(١) سقط من (ب) لفظ (واحدة)

(٢) المذنب: في الفلك اجرام سحابية الشكل، تدور حول الشمس، لها رأس سديمي المنظر، به نواة أو أكثر وقد يمتد منه ذيل يربو أحيانا على ١٠٠ مليون ميل ويتكون من صخور أو حبيبات رملية، يتخللها مواد غازية، كان المعتقد انها تأتي من خارج المجموعة الشمسية، ولكن الرأي الحديث يتبعها للمجموعة الشمسية. (راجع الموسوعة الثقافية ص ٩١٤)

(٣) في (ب) الاحاطة بدلاً من (الاحالة).

(٤) الحدب: ما ارتفع من الأرض (والحدبة) بفتح الدال أيضاً التي في الظهر وقد (حدب) ظهره من باب طرب فهو (حدب) واحدودب مثله وأحدبه الله فهو (أحدب) بين الحدب.

يخفى أن حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز، لكن قد يتحرك بتبعيته لأسباب خارجية. وقد استدلوا بما يشاهد من حركات الشهب، وذوات الأذناب على نهج حركة الفلك، أن كرة النار تتحرك بحركة الفلك، وأنما لم يتحرك الهواء تبعاً للنار، لأنه لرطوبته، وعدم بقاء أجزائه على أوضاعها ينفصل بسهولة. فلا يلزم جرم[1] المحيط به. وقيل: إن كل جزء يفرض من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له، وهو ملازم له، ملاصق به طبعاً فيتبعه في الحركة.

وردّ بأن الفلك متشابه الأجزاء، وكذا النار الملاقية لكونها بسيطة، فيكون حال كل جزء من النار، مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الأجزاء، فلا يكون[2] البعض منها طالباً للبعض منه بالطبع، وأما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة على الرأي الأصح لملاصقته مقعر النار، لا مقعره لما يرى من أمر المياه والجبال والوهاد، وله أربع طبقات. إحداها الدخانية المجاورة للنار يخالطها أجزاء من النار، ويتصاعد إليها أجزاء من الدخان فتكون مركبة من الأرضية والهوائية والنارية، وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان، ولم يرتفع إليها البخار. وذلك لأن الدخان لمخالطته الأجزاء النارية، وتصعده من اليابس[3] من حيث أنه يابس، يكون أخف حركة، وأشد نفوذاً، وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة جداً لمخالطة الأبخرة الصاعدة إليها، وانقطاع أثر[4] انعكاس الأشعة الحاصلة من أنوار الكواكب، وتحتها الطبقة المجاورة للأرض المتسخنة بانعكاس الأنوار من مطرح الشعاع. وأما الماء فطبقة واحدة[5] هي البحر المحيط بالأرض، ولم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الأشعة، ومخالطة الأجزاء الأرضية، وإنما اختلفت بالعذوبة، والملوحة، والصفاء، والكدورة، لاختلاف مخالطة الأجزاء الأرضية قلة وكثرة، وأما الأرض فثلاث طبقات. إحداها الغبرية[6] التي انكشفت بعضها عن الماء،

---

(١) سبق الحديث عنه في هذا الجزء

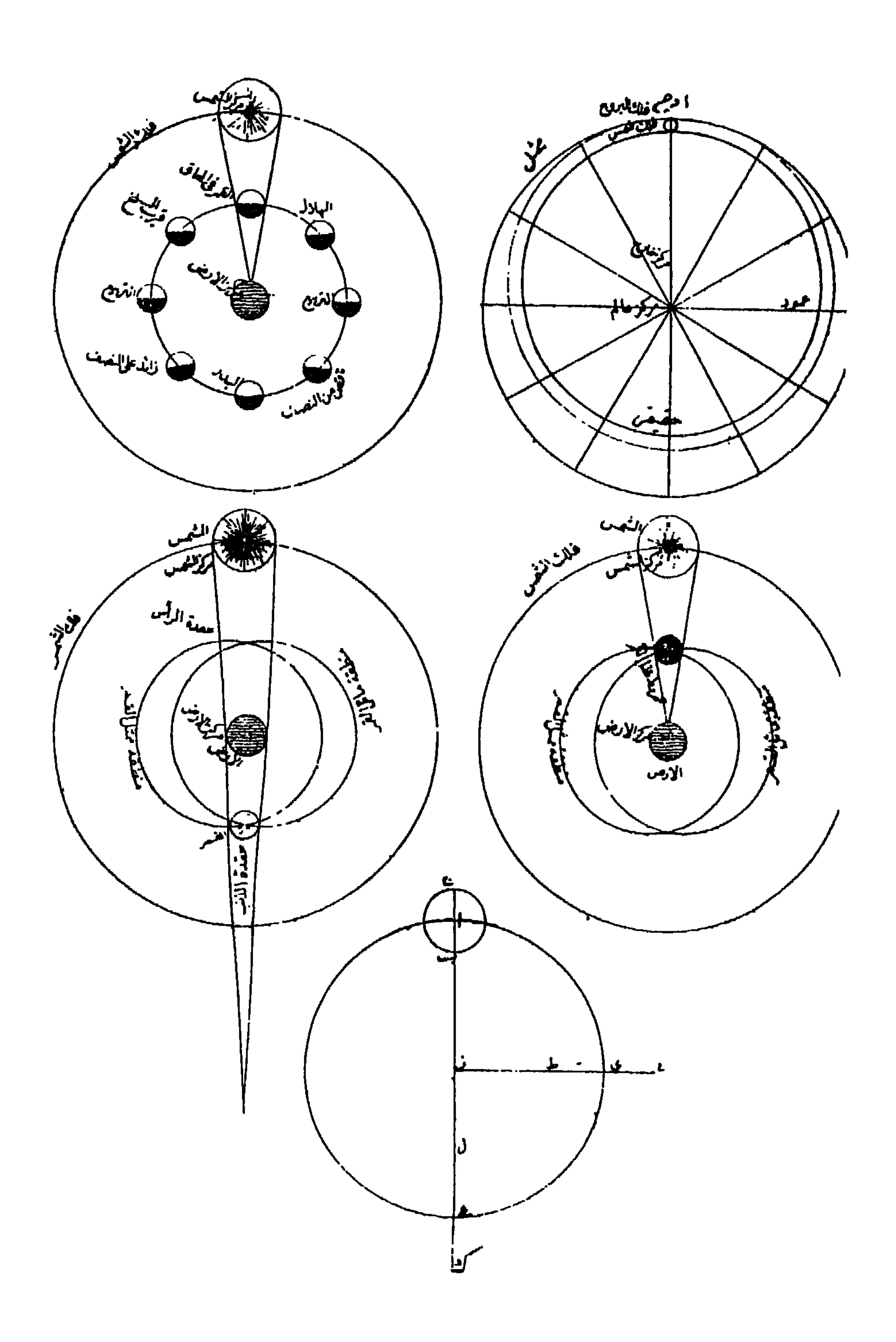
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (يكون)

(٣) سقط من (ب) لفظ (اليابس)

(٤) سقط من (ب) لفظ (أثر)

(٥) سقط من (أ) لفظ (واحدة)

(٦) في (ب) التربة بدلاً من (الغبرية)



الهلال
التربيع
البدر
مركز الارض
مركز العالم
عقدة الرأس
عقدة الذنب
الشمس
مركز الشمس
فلك الشمس
القمر
الارض

وتجففت بحر الشمس والكواكب، وبقي بعضها تحت الماء، والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب. والثالثة الصرفة القريبة من المركز، فتكون طبقات العناصر تسعاً، وجعلها صاحب المواقف[1] سبعاً لأنه أسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والإحاطة عن الطبقات. وجعل الهواء ثلاثاً. أعلاها المخلوطة من النارية والهوائية، وتحتها الزمهريرية، وفسرها بالهواء الصرف، وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية[2] والمائية. ولا أدري كيف خفي عليه أن ما تحت الأعلى مع بعده عن مجاورة الأرض والماء لا يكون زمهريراً وإن الزمهرير لا يكون هواء صرفاً.

[قال (وهي)

مع الماء بمنزلة كرة واحدة[3]، وليست الأرض على حقيقة[4] الاستدارة، لما فيها من التضاريس، إلا أن ذلك بالقاسر، ولم تعد إلى الكرية لما في طبعها من اليبوسة. وما يقال: أن ذلك لا يقدح في كريتها معناه في كريتها بحسب الحس، وإلا فالكرية لا تقبل الشدة والضعف].

أي الأرض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز[5] العالم، وليست الأرض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد، وما يقال: أن ذلك لا يقدح في كريتها معناه، أنه ليست لتضاريس الأرض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة[6] إليها[7]، لأن نسبة أعظم جبل على الأرض، وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاثة على ما ذكره بعض المهندسين إلى الأرض كنسبة سبع[8] عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع

---

(١) هو الامام عضد الدين الايجي راجع ترجمة وافية عنه في مقدمة الكتاب
(٢) في (ب) البخارية بدلاً من (الهوائية)
(٣) سقط من (ب) لفظ (واحدة)
(٤) في (ب) واقع بدلاً من (حقيقة)
(٥) سقط من (ب) مركز (الثانية)
(٦) في (أ) مجسوسة (بالجيم) بدلاً من (محسوسة)
(٧) في (ب) الينا بدلاً من (اليها)
(٨) سقط من (ب) لفظ (سبع)

بالتقريب، وأما الكرية بحسب الحقيقة، فيقدح فيها أقل من ذلك، لأنها لا تقبل الشدة والضعف، لأن معناها أن تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب.

[قال (والذي تقتضيه قواعدهم إحاطة الماء بجميع الأرض)

ولم يذكروا لانكشاف البعض شيئاً يعول عليه سوى العناية الإلٓهية، فإن أرادوا ظاهرها، فقد اهتدوا، لكنهم يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه الأكمل].

لأن الأرض ثقيل مطلق[1]، والماء ثقيل مضاف بمعنى أن حيزه الطبيعي أن يكون فوق الأرض، وتحت الهواء، والسبب في انكشاف الربع المسكون، قيل هو انجذاب أكثر المياه إلى ناحية الجنوب لكونها أحر لقرب الشمس منها، وبعدها عن ناحية الشمال، لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية، وأوجها في الشمالية، وكونها في القرب أشد شعاعاً من كونها في البعد، وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الأشد أقوى وأحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الأضعف. ولا خفاء في أن من شأن الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا تنتقل العمارة من الشمال إلى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الأوج من أحدهما إلى الأخر، وتكون العمارة دائماً حيث أوج الشمس لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس، وقربها من الأرض فتبلغ الحرارة إلى النكاية والإحراق، ولا البعدان في الشتاء فيبلغ البرد إلى حد النكاية والتفجيج. وقيل: السبب كثرة الوهاد والأغوار[2] في ناحية الشمال، باتفاق من الأسباب الخارجة فتنحدر المياه

---

(١) المطلق: مقابل للمقيد، تقول: أطلق الرجل المواشي سرحها، وأطلق الأسير، خلي سبيله، واطلق في كلامه، لم يقيده، فالمطلق إذن في اللغة هو المتعري من كل قيد.

والمطلق في علم ما وراء الطبيعة: اسم للشيء الذي لا يتوقف تصوره أو وجوده على شيء آخر غيره، لأنه علة وجود نفسه، ولذلك قيل ان الموجود المطلق هو الموجود في ذاته وبذاته، وهو الضروري الذي لا يلحقه التغير، والبريء من جميع انحاء النقص.

(٢) غور كل شيء قعره، يقال فلان بعيد الغور، والغور أيضاً المطمئن من الأرض. والغور تهامة، وما يلي اليمن، وماء غور اي غائر وصف بالمصدر كدرهم ضرب، وماء سكب وغار اتى الغور فهو غائر، وبابه قال، ولا يقال أغار، وزعم الفراء أن أغار لغة.

أليها بالطبع، وتبقى المواضع المرتفعة مكشوفة، وقال بعضهم: ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الإلهية[1]. فإن أرادوا بذلك إرادة الله أن يكون ذلك مستقراً للإنسان وسائر الحيوانات، ومادة لما يحتاج إليه من المعادن والنبات، فقد دخلوا في زمرة المهتدين، حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات، فاعلا بالاختيار، لا موجباً بالذات، لكنهم يفسرون العناية بالعلم، بالنظام على الوجه الأكمل، وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي، ولا الفعل بالقصد والاختيار.

[قال (والعمدة في كرية الكل)

بساطتها وفي كون الأرض في الوسط، ثقلها المطلق، وفي سكونها أنها في حيزها مع انتفاء الميل المستدير لوجود المستقيم، وقد يستدل على كرية الماء برؤية السائر في البحر أعالي الجبال قبل حضيضانها، وعلى توسط الأرض بعدم تفاوت الكواكب في الصغر والكبر بحسب البقاع، وعلى كريتها بكون طلوع الكواكب وغروبها، وارتفاع القطب وانخفاضه على نسبة واحدة بحسب البقاع، وكأنه تحدث، وإلا فبعد تسليم انتفاء سبب آخر لا يفيد حقيقة الاستدارة والتوسط].

قد اتفق المحققون على أن العناصر[2] كلها كرية الشكل، وأن الأرض في

= وغار الماء سفل في الأرض، وبابه قال ودخل وكذا باب غارت أي عينه دخلت في رأسه وغارت عينه تغار لغة فيه.

(۱) في (ب) الأزلية بدلاً من (الالهية)

(۲) العنصر في اللغة الأصل والجنس، يقال: فلان كريم العنصر، وجمعه عناصر، وهي مرادفة للامهات، والمواد والأركان والاسطقسات، قال ابن سينا: العنصر: اسم للأصل الأول في الموضوعات، فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحالته يقبل صوراً تتنوع بها كائنات عنها، اما مطلقاً وهو الهيولي الأولي، واما بشرط الجسمية، وهو المحل الأول من الأجسام الكائنة بقبول صورتها (راجع رسالة الحدود)

وقال الخوارزمي: «الاسطقس» (اي العنصر) هو الشيء البسيط الذي منه يتركب المركب كالحجارة والقراميد، والجذوع التي يتركب منها القصر وكالحروف التي يتركب منها الكلام، وكالواحد الذي يتركب منه العدد (راجع مفاتيح العلوم ص ۸۲) =

الوسط بمعنى أن وضعها من السماء كمركز الكرة عند محيطها، وأنها لا تتحرك لا من المركز. ولا إليه ولا عليه. واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي بأدلة مذكورة في كتب الهيئة تفيد الآنية[1]، وبحسب المنظر الطبيعي بما يفيد اللمية على ما ذكر في علم السماء والعالم مثل أن جميع العناصر بل الفلكيات بسائط، والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة، لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف، وأن الأرض ثقيل مطلق، فتكون تحت الكل، وهو ما يلي مركز محدد الجهات، وإذا كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه، ولا إليه. وإن في الأرض مبدأ ميل مستقيم على ما يرى في أجزائها، فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير، لتضاد الميلين، فلا تتحرك على المركز، كما ذهب إليه البعض من أن ما يظهر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند إلى حركة الأرض على مركزها، حركة وضعية من المغرب إلى المشرق، والكل ضعيف، لأنها لا يفيد كونها كذلك في الوجود، لأن مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر، فيجوز أن لا تبنى على الكرية، ولا في الوسط، وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك.

وأما الأدلة التعليمية فكثيرة مذكورة في موضعها، بما عليها من الإشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء، بأنه لو لم يكن كرياً ساتراً بنفسه، لأسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر، لظهر الجبل كله دفعة للسائر في البحر، وليس كذلك لأنه يظهر له رأس الجبل أولا ثم ما تحته قليلاً قليلاً، ويتحقق ذلك، بأن توقد نيران على مواضع مختلفة من أعلى الجبل إلى أسفله. ومثل استدلالهم على كون

= والعناصر عند القدماء أربعة: وهي النار، والهواء، والماء، والتراب،

(١) الآنية: اصطلاح فلسفي قديم معناه تحقق الوجود العيني، زعم ابو البقاء: انه مشتق من (إن) التي تفيد في اللغة العربية التأكيد والقوة في الوجود، قال: ولهذا اطلقت الفلاسفة لفظ (الانية) على واجب الوجود لذاته لكونه اكمل الموجودات في تأكيد الوجود وفي قوة الوجود، وهذا لفظ محدث ليس من كلام العرب (راجع كليات ابي البقاء)

وزعم بعض المحدثين ان الانية لفظ معرب عن كلمة (اين) اليونانية التي معناها كان أو وجد، واختلفوا في ضبط هذه الكلمة، فقرأها بعضهم آنية كما في تعريفات الجرجاني وهو خطأ لان الآنية نسبة الى الآن وقرأها بعضهم أنية نسبة الى أن المخففة.

والأنية: تحقق الوجود العيني والدليل على ذلك قول الجرجاني: الأنية هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية.

الأرض في الوسط، بأنها لو لم تكن كذلك، لزم أن يرى الكوكب في بعض البقاع أصغر لبعده عن السماء، وفي البعض أكبر لقربه منها، والواقع بخلافه، ومثل استدلالهم على كرية الأرض، بأنه لو كان امتدادها الطولي، أعني ما بين المشرق والمغرب على استقامة، لكان طلوع الكواكب على سكانها، وكذا غروبها عنهم في آن واحد، أو على تقعير لكان الطلوع على المغربين قبله على المشرقين في مساكن متفقة العرض، وكذا الغروب فيها، وليس كذلك، بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين، بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها. فأن أوساطها إنما تتفق في آن واحد لا محالة، وهي مختلفة بالنسبة إلى أول الليل حتى لو كانت للمغربي بعد مضي ساعتين كانت للمشرقي بعد مضي ثلاث ساعات، إن كان ما بين نصفي نهاريهما[1] خمس عشرة درجة، وبين مسكنيهما المتفقي العرض ألف ميل، وعلى هذا النسق يتعين التحديب[2]، ولو كان الامتداد العرضي. أعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة، لبقي ارتفاع أحد القطبين، وانحطاط الآخر[3] على حاله بالنسبة إلى السائر كم سارا وعلى تقعير لانتقص ارتفاع القطب الظاهر، وانحطاط الآخر بالنسبة إلى السائر إلى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر إلى جهة القطب الخفي، والوجود بخلاف ذلك، إذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي، وانحطاط الجنوبي للواغلين في الشمال، وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب وغولهما، فتعين التحديب في هذين الامتدادين، وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت بين السمتين[4] لتركب الاختلافين حسب ما يقتضيه التحديب دون الاستقامة أو التقعير[5]. وإذ ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه أن الباقي كذلك.

واعترض بأنه يجوز أن يكون وجود الأمور المذكورة على النهج المذكور[6]

---

(١) في (ب) النهار بينهما بدلاً من (نهاريهما)

(٢) في (ب) التحديث بدلاً من (التحديب)

(٣) في (أ) الثاني بدلاً من (الآخر)

(٤) سقط من (أ) لفظ (بين)

(٥) سقط من (أ) لفظ (او التقعير)

(٦) سقط من (ب) لفظ (المذكور)

مبنياً على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط، وحاصله أن ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب معين، ولا يتم إلا إذا بين انتفاء سبب آخر.

ولو سلّم. فما ذكر لا يفيد إلا الاستدارة والتوسطبحسب الحس دون الحقيقة، ولا محيص[1] إلا بالرجوع إلى أن ذلك تحدس كما في استضاءة القمر بالشمس.

[قال (القسم الثالث)

في المركبات التي لا مزاج لها وهي أنواع:

النوع الأول: ما يحدث فوق الأرض البخار[2] المتصاعد قد يلطف فيصبح[3] هواء، وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحاباً ويتقاطر مطراً، وربما يصيبه برد قبل تشكله قطرات فينزل ثلجاً، أو بعده فبرداً، وقد لا يبلغ فيصير ضباباً إن كثر، ونزل صقيعاً، أو طلاً[4] إن قلّ وتكاثف برد الليل، وربما ينعقد البخار الكثير سحاباً ماطراً بتكاثفه بالبرد، وأن يتصعد إلى الزمهريرية لمانع، وقد يتصاعد مع البخار دخان، فيحتبس في السحاب فيمزقه بعنف إلى فوق إن بقي على حرارته[5]، وإلى تحت إن أصابه برد، فيحدث من تمزيقه ومصاكته إياه صوت هو الرعد[6]، ونارية لطيفة هي البرق[7]، أو كثيفة هي الصاعقة[8]، وقد يشتعل الدخان

---

(١) في (ب) ولا بد بدلاً من (ولا محيص)

(٢) في (ب) النجار بدلاً من (البخار) وهو تحريف

(٣) في (أ) فيصير بدلاً من (فيصبح)

(٤) في (ب) أو طلالاً بدلاً من (طل) وهو تحريف

(٥) في (ب) ضراوته بدلاً من (حرارته) وهو تحريف

(٦، ٧، ٨) ـ في السحب كهربائية موجبة، وفي الأرض كهربائية سالبة، وقد تكتسب السحب المنخفضة من كهربائية الأرض فتصير كهربائيتها سالبة مثلها فإن اتفق مرور سحابة من هذا النوع حصل بينهما تجاذب لأن الجسمين المتكهربين بكهربائيتين مختلفتين يتجاذبان وتتحد بينهما الكهربائيتان فتتجاذب تانك السحابتان حتى تتحد كهربائيتاهما وعادةً يحصل من هذا الاتحاد حرارة شديدة، وتتولد بينهما شرارة مناسبة لحجم السحابتين فتلك الشرارة هي الصاعقة، وما يرى من نورها هو البرق، وما يسمع من الرعد هو صوت سريانها في الهواء، فيكون الرعد: هو صوت الشرارة الكهربائية تخترق طبقات الهواء، وقد توصل (فرنكلان) الطبيعي لإحداث صاعقة بواسطة بالون كهربه بكهربائية مخالفة لكهربائية السحب وأطاره وهو ماسك له إلى بعد مناسب من الجو =

الغليظ بالوصول إلى كرة النار، فيرى كأنه كوكب انقض، وهو الشهاب، وقد يدوم احتراقه، فيقع على صورة ذوأبة، أو ذنب، أو حية، أو حيوان له قرون، فيدور بدوران الفلك، وقد ينزل اشتعاله إلى الأرض وهو الحريق].

بعد الفراغ من مباحث البسائطبقسميها. أعني الفلكية والعنصرية، شرع في قسمي مباحث المركبات. أعني التي لا مزاج لها، والتي لها مزاج، وقدم ذلك لكونه أشبه بالبسائطمن جهة عدم استحكام تركيبه، ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين، أو ثلاثة، وجعله ثلاثة أنواع، لأن حدوثه: إما فوق الأرض أعني في الهواء، وإما على وجه الأرض وإما في الأرض. فالنوع الأول منه ما يتكون من البخار، ومنه ما يتكون من الدخان، وكلاهما بالحرارة، فإنها تحلل من الرطب أجزاء هوائية ومائية هي البخار، ومن اليابس أجزاء أرضية تخالطها أجزاء نارية. وقلما تخلو[1] عن هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة أجزاؤه المائية، فيصيرهواء، وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع[2] سحاباً ويتقاطر مطراً إن لم يكن البرد شديداً، وإن أصابه برد شديد فيجمد السحاب قبل تشكله بشكل[3] القطرات نزل ثلجاً، أو بعد تشكله بذلك نزل برداً صغيراً مستديراً إن كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك، وإلا فكبيراً غير مستدير في الغالب، وإنما يكون البرد في هواء ربيعي أو خريفي لفرط[4] التحليل في الصيفي، والجمود في الشتوي، وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية، فإن كثر صار[5] ضباباً، وإن قل وتكاثف ببرد الليل،

= فحصل بينه وبين السحابة التي كانت إزاءه ما يحصل عادة بين سحابتين أو سحابة وجسم مرتفع من التجاذب، وانتهى الأمر باتحاد كهربائية البالون بكهربائية السحابة، وحدث من ذلك الاتحاد شرارة كهربائية هي الصاعقة فنزلت بجواره وكادت تصيبه، وسمع لها صوت شديد هو الرعد.

راجع دائرة معارف القرن العشرين٤ : ٢٦١

(١) في (أ) تخ بدلاً من (تخلو) وهو تحريف

(٢) في (ب) فيصير بدلاً من (فيجتمع)

(٣) سقط من (ب) جملة (بشكل القطرات)

(٤) في (ب) لكثرة بدلاً من (لفرط)

(٥) ف (أ) اصبح بدلاً من (صار)

فإن انجمد نزل صقيعاً، وإلا فطلا، فنسبة الصقيع إلى الطل، نسبة الثلج إلى المطر، وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير أن يتصعد إلى الزمهريرية، لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للأبخرة من التصاعد، أو الضاغطة إياها إلى الاجتماع، بسبب وقوف[1] جبال قدام الرياح، ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطء حركته، وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان، فإذا ارتفعا معاً إلى الهواء البارد، وانعقد البخار سحاباً، واحتبس الدخان فيه، فإن بقي الدخان على حرارته قصد الصعود، وإن برد قصد النزول. وكيف[2] كان فإنه يمزق السحاب تمزيقاً[3] عنيفاً، فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد، ونارية لطيفة[4] هي البرق، أو كثيفة هي الصاعقة، وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول إلى كرة النار، كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفىء إلى سراج مشتعل فيسري فيه الاشتعال، فيرى كأنه كوكب انقض[5] وهو الشهاب، وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل، بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق، فيبقى على صورة ذوابة أو ذنب أو حية أو حيوان[6] له قرون، وربما يقف تحت كوكب، ويدور مع النار بدوران الفلك إياها[7]، وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ[8] الدخان، وإذا لم ينقطع اتصال الدخان من الأرض، ونزل اشتعاله إلى الأرض يرى كأن تنيناً ينزل من السماء إلى الأرض وهو الحريق.

[قال (وقد تتكاثف الأدخنة

المتصاعدة بالبرد، فتنزل بطبعها، وبرد حركة الفلك إياها عند وصولها إلى كرة

---

(١) في (أ) وجود بدلاً من (وقوف)
(٢) في (أ) وايما كان بدلاً من (وكيف كان)
(٣) في (ب) سقط لفظ (تمزيقاً)
(٤) سقط من (ب) لفظ (لطيفة)
(٥) في (أ) سقط بدلاً من (انقض)
(٦) سقط من (ب) لفظ (أو حيوان)
(٧) في (ب) ايانا بدلاً من (إياها)
(٨) في (أ) كثرة بدلاً من (غلظ)

النار، فيتموج الهواء وهو الريح[1]، وقد يلتقي ريحان من جهتين، فيستديران، فتحدث الزوابع، وأما في الرياح من اختلاف الأحوال، واشتداد الأهوال، بحيث يقلع الأشجار، ويختطف[2] السفن[3] من البحار، مع أن رجوع الدخان ينبغي أن يكون على استقامة[4] كالبخار، فلم يتكلموا فيه بشيء يعول عليه، ولم يتشرفوا من مرسل الرياح بنفحات الرجوع].

إشارة إلى أسباب الرياح، وذلك أن الأدخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف بالبرد، وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية، فتثقل وترجع بطبعها، فيتموج الهواء، فتحدث الريح الباردة، وقد لا ينكسر حرها، فتتصاعد إلى كرة النار، ثم ترجع بحركتها التابعة بحركة الفلك، فتحدث الريح الحارة، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما وقع في المواقف من أنها تصادم الفلك. أي تقارنه، بحيث يصل إليها أثر حركته، وإلا فلا يتصور أن يقطع الدخان مع ما فيه من الأجزاء الأرضية الثقيلة كرة النار مع شدة إحالتها لما يجاورها حتى يصادم الفلك حقيقة، وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه، فيدفع ما يجاوره، وهكذا إلى أن يفترق بالجملة، فالتموج من الهواء هو الريح بأي سبب يقع، وأما الزوبعة والإعصار، أعني الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة، فسبب الصاعدة (أن المادة الريحية إذا وصلت إلى الأرض وقرعتها عنيفاً ثم رجعت فلقيتها ريح أخرى من جهتها وكونها حدثت الحالة المذكورة وقد تحدث من)[5] تلاقي الريحين من جهتين متقابلتين، وسبب الهابطة أن ينفصل ريح من سحابة، فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة[6]، فتدافعها الأجزاء الريحية إلى تحت، فيقع جزء من الريح بين دافع إلى تحت، ودافع إلى فوق، فيستدير وتنضغط الأجزاء الأرضية بينها، فتهبط ملتوية، والحق أن ما شوهد من أحوال الرياح القالعة للأشجار، والمختطفة للسفن

---

(١) سقط من (ب) جملة (وهو الريح)

(٢) في (أ) ويفرق بدلاً من (ويختطف)

(٣) في (أ) في بدلاً من (من)

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (واحدة)

(٥) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٦) سقط من (ب) لفظ (صاعدة)

من البحار، وما تواتر[1] من تخريبها للمدن، وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع إلى القادر المختار سبحانه وتعالى[2] وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان الأسباب المادية.

[قال (وقد يحول)

إليه بين القمر والبصر غيم رطب رقيق أبيض متصغر الأجزاء، تتفق أجزاء أوضاعها، فينعكس ضوء البصر من أجزاء ذلك الغيم إلى جرم القمر، فيؤدي كل جزء ضوء القمر، فيرى دائرة بيضاء تامة أو ناقصة، وتسمى الهالة[3]. وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس وتسمى الطغاوة، وإذا وقع مثل تلك الأجزاء في خلاف جهة الشمس حصل فيه من انعكاس شعاع البصر قوس، جانبها الأعلى أحمر ناصع، والأسفل أرجواني، والأوسط كرائي ويسمى قوس قزح][4].

يشير إلى سبب الهالة وقوس قزح. أما الهالة فسببها إحاطة أجزاء رشية صقيلة كأنها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر، فيرى في ذلك الغيم نفس القمر، لأن الشيء إنما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه، ويرى في كل واحد من تلك الأجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها إلى القمر، لأن الضوء إذا وقع على صقيل انعكس إلى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل، كوضع المضيء منه إذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء، فيرى ضوء القمر، ولا يرى شكله[5]، لأن المرآة إذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي، بل ضوءه

---

(١) في (ب) وما تعارف بدلاً من (تواتر)

(٢) سقط من (أ) لفظ (سبحانه وتعالى)

(٣) أوضح المؤلف ما يقصده بالهالة فأغنى بذلك عن الحديث عنه

(٤) قوس قزح: ينشأ في السماء أو على مقربة من مسقط الماء من الشلال ونحوه، ويكون من ناحية الأفق المقابلة للشمس وترى فيه ألوان الطيف متتابعة، وسببه انعكاس أشعة الشمس من رذاذ الماء المتطاير من ماء المطر، أو من مياه الشلالات وغيرها من مساقط الماء المرتفعة وقوس النصر، عقد من خشب أو نحوه يقام فوق الطريق العام في شكل قوس.

(٥) في (ب) حجمه بدلاً من (شكله).

ولونه إن كان[1] ملوناً، فيؤدي كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر، فيرى دائرة مضيئة لكون الهيئة الحاصلة بين تلك الأجزاء، وبين المرئي واحدة، وإنما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر[2]، فإن الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوي كأجزاء الهباء المتفرقة في الصحراء، وأكثر ما تحدث الهالة عند عدم الريح، فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو، ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة، وببطلانها يثخن السحاب على المطر لتكثر الأجزاء المائية، وقد تتضاعف الهالة، بأن توجد سحابتان بالصفة المذكورة، إحداهما تحت الأخرى، ولا محالة تكون التحتانية أعظم لكونها أقرب. وذكر بعضهم أنه رأى سبع هالات معاً، وأما هالة الشمس وتسمى[3] بالطغاوة، فنادرة جداً. لأن الشمس في الأكثر تحلل السحب الرقيقة، وأما قوس قزح فسببه. أنه إذا كان في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة[4] صافية، وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم[5] حتى يكون كحال البلور الذي وراءه[6] شيء ملون لينعكس منه الشعاع، وكانت الشمس قريبة من الأفق، فإذا واجهنا تلك الأجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك[7] الأجزاء الصقيلة إلى الشمس، فأدى كل واحد منها ـ لكونه صغيراً[8] ـ ضوء الشمس دون شكلها، وكان مستديراً على شكل قوس، لأن الشمس لو جعلت بمركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض يمر على تلك الأجزاء، ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الأرض، وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر، كان القوس أصغر، ولهذا لم يحدث إذا كانت الشمس في وسط السماء، وأما اختلاف ألوانها. فقيل: لأن الناحية العليا تكون أقرب إلى الشمس فيكون انعكاس

(١) سقط من (أ) لفظ (إن كان).
(٢) في (ب) شعاعه، بدلاً من (شعاع القمر)
(٣) في (ب) جملة (وتسمى بالطفارة).
(٤) سقط من (أ) لفظ (شفافة).
(٥) سقط من (ب) لفظ (مظلم).
(٦) في (أ) خلفه بدلاً من (وراءه).
(٧) سقط من (ب) لفظ (تلك).
(٨) سقط من (أ) جملة (لكونه صغيراً).

الضوء أقوى، فيرى حمرة ناصعة، والسفلى أبعد منها، وأقل إشراقاً[1]، فترى حمرة في سواد وهو الأرجواني، ويتولد بينهما كرائي مركب من إشراق الحمرة وكدر الظلمة.

ورد بأن ذلك يقتضي أن يتدرج من نصوع الحمرة إلى الأرجوانية من غير انفصال الألوان بعضها عن بعض، على أن تولد الكرائي إنما هو من الأصفر والأسود، فليس له مع الأحمر والأرجواني كثير مناسبة.

واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الألوان.

[قال (وقد شاهدت)

مثل ذلك للقمر[2] في ليلة رشية الجو، إلا أنه كان أصغر كثيف الألوان قريباً من تمام دائرة].

ذكروا أن القمر قد يحدث على الندرة قوساً خيالية، لا يكون لها ألوان، لكني قد شاهدت بتركستان[3] في سنة ثلاث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر قوساً على ألوان قوس قزح إلا أنها كانت أصغر منها كثيراً، وكانت بحيث تكاد تتم دائرة، ولم تكن ألوانها في ضياء صفاء الألوان الشمسية، وإشراقها. بل أكثف، وكان ذلك في ليلة، رشية الجو رقيقة السحاب، والقمر على قرب من الأفق.

---

(1) سقط من (ب) جملة (وأقل إشراقاً).

(2) في (ب) للغيم بدلاً من (للقمر).

(3) التركمتان: من آسيا الوسطى، هي الجزء المعروف بالجنس التركي وهو مكون من أقطار مختلف بعضها تابع لروسيا وبعضها تابع للصين .فالتركستان التابعة لروسيا وتسمى أيضاً طوران تحدها غرباً جبال الأورال وبحر قزوين، وجنوباً هضبة إيران وشرقاً جبال تيان شان وشمالاً أكمات قليلة الارتفاع تبلغ مساحتها ١,٦٦٦,١١٩ كيلومتراً مربعاً وهي عبارة عن سهول متسعة وفي جزئها الغربي منخفض من الأرض يجاور بحر قزوين شمالاً وغرباً يظهر أنه قاع بحر قديم كان متصلاً ببحر (أزوف) أما أواسط هذه الأراضي وشمالها فأريضات لا تقل عن أريضات سيبيريا، وهي تمتاز بصحاريها الرملية بين رمال سوداء وبيضاء وحمراء.

أما جنوبها فيحتوي على وديان خصبة ترويها أنهار غزيرة المياه.

[قال (النوع الثاني ما يحدث على الأرض)

مثل الأحجار والجبال، والسبب قد يصادف الحر العظيم طبعاً كثير الرخاء، فينعقد حجراً وتحفر الرياح والمياه أجزاءه الرخوة! فتبقى الصلبة مرتفعة هي الجبال، وقد يتكون من تراكم عمارات تخربت ومن غير ذلك، ثم لصلابتها تبقى فيها الأبخرة، ولقلة تسخنها بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والأنداء[1]، فتكون المعادن والسحب والعيون.

مثل الأحجار والجبال والسبب الأكثر لتحجر الأرض، عمل الحرارة في الطين اللزج[2]، بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه، وقد ينعقد الماء السيال[3] حجراً، إما لقوة معدنية محجرة أو لأرضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح، فإذا صادف الحر العظيم طيناً كثيراً لزجاً إما دفعة وإما على مرور الأيام يتكون الحجر العظيم، فإذا ارتفع بأن تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الأرض تلاً من التلال، ثم تحجر أو بأن يكون الطين المتحجر مختلف الأجزاء في الصلابة والرخاوة، فتحفر أجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح، وتغور تلك الحفر بالتدريج غوراً شديداً، وتبقى الصلبة مرتفعة، أو بغير ذلك من الأسباب فهو الجبل، أو يحصل من تراكم عمارات تخربت، وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كأنها سافات الجدار، فيشبه أن يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني، وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلاً بينه وبين الآخر، وقد يوجد في كثير من الأحجار عند كسرها أجزاء الحيوانات المائية، فيشبه أن هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر، مغمورة في البحر، فحصل الطين اللزج الكثير، وتحجر بعد الانكشاف. فلذلك كثر الجبال، ويكون الحفر ما بينها بأسباب تقتضيه كالسيول والرياح، ومن منافع الجبال[4] حفظ الأبخرة التي هي مادة المعادن

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الأنداء).

(٢) سقط من (أ) لفظ (اللزج).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (السيال).

(٤) الجبال ورد ذكرها في القران على معانٍ كثيرة.

الأول: جبال الموج للسلامة في حق نوح والهلكة في حق المشركين من قوله قال تعالى: «وهي تجري =

والسحب والعيون، فأن الأبخرة تنفس عند الأرض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به.

[قال (النوع الثالث ما يحدث في الأرض)

قد يحتبس[1] فيها بخار أو دخان أو نحو ذلك، ووجه الأرض متكاثف فيتحرك، ويحرك الأرض، وربما يشقها، فتحدث الزلازل[2]، وقد يكون معها نار محرقة وأصوات هائلة].

قد يعرض لجزء من الأرض حركة بسبب ما يتحرك تحتها، فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة، وذلك إذا تولد تحت الأرض بخار أو دخان أو ريح أو ما يناسب ذلك، وكان وجه الأرض متكاثف عديم المسام أو ضيقها جداً. وحاول ذلك الخروج، ولم يتمكن لكثافة الأرض، تحرك في ذاته وحرك الأرض، وربما يشقها لقوته، وقد ينفصل منه نار محرقة، وأصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة، وقد يسمع منها دوي لشدة الريح، ولا توجد الزلزلة في الأراضي الرخوة لسهولة خروج

= بهم في موج كالجبال.»

الثاني: جبال ثمود للمهارة والحذاقة (وكانوا ينحتون من الجبال بيوتاً آمنين).

الثالث: محل موس حال الرؤية (فلما تجلى ربه للجبل).

الرابع: جبل ابراهيم لإظهار القدرة والإحياء بعد الإماتة (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً).

الخامس: جبل بني إسرائيل لقبول الأمر والشريعة (وإذ نتقنا الجبل فوقهم)

السادس: الجبل المذكور لتأثير المكر والحيلة من القرون الماضية (وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال).

السابع: جبل النحل لتحصيل العسل للشفاء والراحة (أن اتخذي من الجبال بيوتاً).

الثامن: المذكور للكن والكفاية (وجعل لكم من الجبال أكناناً).

لتاسع: جبال البرد والمطر: (وينزل من السماء من جبال فيها برد).

(١) في (ب) يحتقن بدلاً من (يحتبس).

(٢) الزلازل: هي من آثار التفاعلات الأرضية الحاصلة في بطن الأرض وسببها هو سبب تكون البراكين وذلك أن مياه البحر تتسرب من خلال طبقات الأرض حتى تصل إلى عمق تكون فيه درجة الحرارة شديدة فيتبخر هذا الماء فيطلب مخلصاً ولا يزال يتراكم بعض على بعض حتى يهد ما يصادفه أمامه من الحواجز فترج القشرة الأرضية ارتجاجاً مخيفاً هو ما يسمى بالزلازل وأحياناً تنخسف قطعة كبيرة من الأرض وتغور في باطن الأرض ببيوتها ومدائنها كما حصل في اليابان آخر سنة ١٩٢٣ م إذ انخسفت مدن برمتها دفعة واحدة وهي تكثر في بعض البلاد وتكاد لا تذكر في البعض الآخر.

الأبخرة. وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الأرض، والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة إذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الأبخرة، قلت الزلزلة بها، وقد يصير الكسوف سبباً للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة، وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الأرض بالتحصيف بغتة، ولا شك أن البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج.

[قال (وربما ينقلب البخار

ماء فتنشق الأرض عيوناً جارية، إن كان لها مدد، وإلا فراكدة، وربما يفتقر إلى أن ينكشف عنه ثقل التراب، فيظهر آباراً وقنوات جارية، وللثلوج والأمطار أثر ظاهر في ذلك].

إشارة إلى أسباب العيون[1] والآبار والقنوات، وذلك أن الأبخرة التي تحدث تحت الأرض، إن كانت كثيرة، وانقلبت مياها، انشق منها الأرض، فإن كان لها مدد حدث منها العيون الجارية، وتجري على الولاء لضرورة عدم الخلاء، فإنه كلما جرت تلك المياه، انجذب إلى مواضعها هواء أو بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك، فينقلب ماء أيضاً وهكذا، إلا أنه يمنع مانع يحدث دفعة أو على التدريج، وإن لم يكن لتلك الأبخرة مدد حدثت العيون الراكدة، وإن لم تكن الأبخرة كثيرة بحيث تنشق الأرض، فإذا أزيل عن وجهها ثقل التراب، وصادفت منفذاً، واندفعت إليه، حدث منها القنوات الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد وفقدانه، وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الأمطار والثلوج. لأنا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها.

[قال (ثم إنهم يعترفون)[2]

بأن ما ذكروا في الآثار العلوية والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة،

---

(١) قال تعالى: (وفجرنا الأرض عيونا فالتقى الماء على أمر قد قُدر) سورة القمر آية ١٢ وقال تعالى: (وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون) ٣٤ سورة يس وقال تعالى: (وفجرنا خلالهما نهراً) ٣٣ سورة الكهف.

(٢) في (ب) يصرحون بدلاً من (يعترفون)

وربما يصير يقيناً بالنسبة إلى بعض الأذهان لمعونة[1] القرائن، وأنه لا يمتنع تكونها بأسباب أخر، وإن بعض ما ذكروا من الأسباب ناقص يفتقر إلى تأثير من القوى الروحانية، وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والأحجار في أمر الرياح والأمطار ما يشهد بأن لا مؤثر إلا الله ولا خالق سواه].

يعني أن ما ذكر في الآثار العلوية[2]. أي التي فوق الأرض والسفلية أي التي على وجهها وتحتها[3]، إنما هو رأي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك إلى إرادة القادر المختار. ومع ذلك. فالفلاسفة معترفون بأنها ظنون مبنية على حدس[4] وتجربة، يشاهد أمثالها كما يرى في الحمام من تصاعد الأبخرة وانعقادها، وتقاطرها[5]، وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالأنفاس كالثلج، وفي المرايا من اختلاف الصور والألوان، وانعكاس الأضواء على الأنحاء المختلفة، إلى غير ذلك، فهذا وأمثاله من التجارب والمشاهدات ما يفيد ظن استناد تلك الآثار إلى ما ذكروا من الأسباب، وقد ينضم إليها من قرائن الأحوال، ما يفيد اليقين الحدسي[6]، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض. واعترفوا أيضاً بأنه لا يمتنع استنادها ألى أسباب أخر، لجواز أن يكون للواحد، بالنوع علل متعددة، وأن يكون صدوره عن البعض أقلياً، وعن البعض أكثرياً. وبأن في جملة ما ذكر من الأسباب ما يحكم الحدس، بأنه غير تام السببية، بل يفتقر إلى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في إيجاب ما هي أسبابه، فإن من الرياح ما يقلع الأشجار العظيمة، ويختطف المراكب من البحار، وإن من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه، وعلى البحر فيغوص فيه،

---

(١) في (أ) لوجود بدلاً من (لمعونة).

(٢) كالسماء التي رفعت بغير عمد، وما فيها من نجوم وكواكب وغير ذلك من أشياء تدل دلالة قاطعة على الصانع الحكيم.

(٣) على وجهها من النبات والأشجار وما تخرجه من أثمار وأزهار تسقى بماء واحد وتختلف في الشكل والطعم.

(٤) سبق الحديث عن الحدس في كلمة وافية.

(٥) هناك نظرية علمية تقول: إذا التقى بخار ساخن بجسم صلب بارد تحول إلى ماء.

(٦) سقط من (ب) لفظ (الحدسي).

ويحرق بعض حيواناته، وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه، ويذيب ما يصادفه من الأجسام الكثيفة الصلبة، حتى يذيب الذهب في الكيس، ولا يحرق الكيس إلا ما يحرق عن الذوب، ويذيب ضبة الترس، ولا يحرق الترس، وإن من الكواكب ذوات الأذناب ما يبقى عدة شهور، ويكون لها حركات طولية وعرضية إلى غير ذلك من الأمور الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الأسباب المادية والفاعلية، بل لا بد من تأثير من القوى الروحانية. وقد تواتر في بلاد الترك، ونواحي أرس[1] وبلغار[2] من خواص النباتات والأحجار في شأن السحب والرياح والأمطار وغير ذلك ما يجزم العقل بأنه ليس صادراً عن النبات والحجر[3]، بل عن خالق القوى والقدر، وسمعت غير واحد من الثقاة، أنهم إذا سافروا في الصيف، اصطحبوا واحداً من الكفرة يقوم باستعمال بعض تلك الأحجار مبتهلاً متضرعاً في أثناء ذلك إلى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم، وله رياضة عظيمة، وترك للشهوات، ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر، فيحدث سحابة قدر ما يظل أولئك السفر[4]، فيها ريح تدفع عنهم البعوض، تسير معهم إذا ساروا، وتقف إذا وقفوا،

---

(١) لاتوجد أرس وإنما توجد أوراس: بالسين المهملة: جبل بأرض أفريقية فيه عدة قبائل من البربر وبعض البلاد، وتوجد أرس بالفتح ثم الضم والسين المهملة مشددة موضع في قول مطير بن الأشيم:

تطاول ليلي بالأرس فلم أنم كأني أسوم العين نوماً محرَّماً.

(٢) بلغار: بالضم والغين معجمة: مدينة الصقالبة ضاربة في الشمال شديدة البرد لا يكاد الثلج يقلع عن أرضها صيفاً ولا شتاءً، وقلَّ ما يرى أهلها أرضاً ناشفة، وبناؤهم بالخشب وحده، وهو أن يركبوا عوداً فوق عود ويسمروها بأوتاد من خشب أيضاً محكمة، والفواكه والخيرات بأرضهم لا تنضب، وبين إتل مدينة الخزر وبلغار على طريق المفاوز نحو شهر، ويصعد إليها في نهر إتل نحو شهرين وفي الحدود نحو عشرين يوماً، ومن بلغار إلى أول حد الروم نحو عشر مراحل ومنها إلى كوبابة مدينة الروس عشرين يوماً، ومن بلغار إلى بشجرد خمس وعشرون مرحلة، وكان ملك بلغار وأهلها قد أسلموا في أيام المقتدر بالله وأرسلوا إلى بغداد رسولاً يعرفون المقتدر ذلك ويسألونه إنفاذ من يعلمهم الصلوات والشرائع. الخ..

راجع معجم البلدان حـ ١ صفحة ٤٨٥ وما بعدها

(٣) إن النبات لا يملك من أمر نفسه شيئاً وكذلك الحجر لأن الله سبحانه وتعالى يقول: «أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون» وكذلك الحجر فالله سبحانه وتعالى هو الخالق والمبدع، وإذا كان قال في حق الخلق جميعاً «والله خلقكم وما تعملون» فكيف بالجماد..؟

(٤) في (أ) السفر بدلاً من (النفر) وهو تحريف.

وترجع إذا رجعوا، وربما تستقبلهم فرقة أخرى معهم سحابة تكفيهم وريح إلى خلاف جهة هذه الريح، وإنكار هذا عندهم من قبيل إنكار المحسوسات، وأما حديث النبات الذي ينفتح به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند إصابته فمشهور. ولعمري إن النصوص الواردة في استناد أمثال هذه الاثار إلى القادر المختار قاطعة، وطرق الهدى إلى ذلك واضحة، لكن من لم يجعل الله له نوراً. فما له من نور.

[قال (القسم الرابع)

في المركبات التي لها مزاج: وفيه مقدمة ومباحث.

أما المقدمة ففي المزاج[1] إذا اجتمعت العناصر المتصغرة الأجزاء جداً، فتفاعلت بقواها، فانكسرت سورة كل من الكيفيات الأربع، حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل هي المزاج، واعتبر تصغر الأجزاء، لأن تأثير الجسم وإن أمكن بدون المماسة، إلا أنه في الامتزاج بالمماسة، وهي تتكثر بتكثر السطوح التابع لتكثر الأجزاء، والمراد بالعناصر أربعتها، إذ لا مزاج عن البعض عند الجمهور، فلا بد من الكون والفساد ليحصل النار، وبالقوى الكيفيات عند الأطباء، والصور النوعية عند الفلاسفة حيث أثبتوها، وجعلوا الكيفيات واسطة في فعلها، لا فاعلة. لأن تفاعل الكيفيتين إن كان معاً كان الشيء مغلوباً عن شيء غالباً عليه، وإن كان على التعاقب كان المغلوب عن الشيء غالباً عليه، وبالعكس، وأورود مثله[2] على توسط الكيفية.

فإن أجيب. بأن المراد أن هذه معدات، والمؤثر أمر مفارق موجباً كان[3] ليكون

---

(١) المزاج: هو ما أسس عليه البدن من الطبائع وهي الاختلافات التي توجد بين أفراد الناس ناشئة عن استيلاء مجموع من المجاميع أو جهاز من الأجهزة وغلبته على غيره في البنية.
فإن استولت مثلاً أعضاء الدورة على غيرها وتسبب عن استيلائها كثرة الدم سمي المزاج دموياً، وإن استولت الأعصاب سمي عصبياً وإن استولت الصفراء سمي صفراوياً وإن استولت اللمفا سمي لمفاوياً.

(٢) في (ب) وأورده بدلاً من (وأورد مثله)

(٣) سقط من (ب) لفظ (كان)

الاعتداد للزوم أو مختاراً ليكون لمجرى العادة، أو بأن المنكسر، سورة الكيفية، وهو يحصل بنفس الكيفية المضادة، كما في امتزاج الماء الشديد[1] الحرارة بماء بارد، بل فاتر، بل أقل حرارة.

أجيب بمثله في جانب الآخر مع القطع بحدوث الكيفية المتوسطة حيث لا صورة تقتضي انكسار سورة البرودة كما في امتزاج الماء الحار بالبارد، وإن التزم بأن ذلك ليس بالفعل، والانفعال، بل بزوال الكيفيتين، وحدوث المتوسطة بسبب مفارق ألزم مثله في المزاج، وإن جعل التكاسر السورة النارية، التي أحدثت الحرارة في الماء ظهر أن ليس يلزم كون الفاعل صور البسايط الممتزجة، والأشبه بأصولهم أنه صورة المائية بتوسط الحرارة العارضة، فإن صورة كل من العناصر تفعل في مادتها بالذات، وفي غيرها بتوسط الكيفية، ذاتية كانت أو عرضية، فعلية أو انفعالية، ومادته تنفعل كذلك[2]، ولهذا لا يلزمهم ما يلزم القائلين بتفاعل الكيفيات أنفسها[3] من انفعال الفعلية، وفعل الانفعالية.

فإن قيل: نحن نعلم قطعاً أن المنكسر عند الامتزاج هو مرارة النار وبرودة الماء مثلاً قلنا: نعم بمعنى أنها تنعدم وتحدث المتوسطة، وأما الذي يتأثر ويتغير من كيفية إلى كيفية، فهو المادة[4] لا غير، وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية للقطع بأن صورة الماء مثلاً، إنما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته.

---

(١) في (ب) الحار بدلاً من (الشديد الحرارة)

(٢) سقط من (ب) لفظ (كذلك)

(٣) في (ب) كلها بدلاً من (أنفسها)

(٤) المادة: لا يزال العلماء عاجزين عن معرفة كنه المادة التي تتركب منها الأشياء المحسوسة في الكون أرتأي (ديموكريت) الفيلسوف اليوناني القديم أن الأجسام مكونة من ذرات صغيره جداً لا تقبل الانقسام وزعم أنها متأثرة بقوتين قوة تجذب بعضها إلى بعض، وقوة تميل لتنفير بعضها عن بعض فإن كان الجسم صلباً كانت قوة الجذب في ذراته تفوق قوة الدفع فتماسك وإن كان الجسم سائلاً تعادلت القوتان ولذلك يمور السائل ولا يتماسك ويأخذ شكل الأواني التي يوضع فيها، وإن كان الجسم غازياً كان قوة الدفع فيه اكبر من قوة الجذب ولذلك تميل الغازات للانتشار والامتداد، وقد أخذ العلماء بهذا المذهب وقبلوه مئات السنين ولكن بعد أن هذبوه وقوموه على حسب الحاجة في تعليل ظواهر الطبيعة

والمراد بتشابه الكيفية تماثلها في كل جزء مركب أو بسيط بحيث لا يتفاوت إلا بالعدد. إذ لو كان هي الكيفيات العنصرية بعينها، وكانت التشابه في الحس لفرط الامتزاج، وعدم التمييز لم يكن هناك فعل وانفعال، ولم تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد المركب بفيضان صورة ونفس عليه].

شروع في رابع الأقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الأجسام على التفصيل، وهو في المركبات التي لها مزاج، وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج وأقسامه، وثلاثة مباحث للإشارة إلى الأقسام الثلاثة للمتزج أعني المعدن والنبات والحيوان ـ وقد سبق أن الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة، وإنما آثر في تفسير المزاج، طريق التفريع على طريق التعريف، بأن يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الأجزاء بقواها المنكسرة، سورة[1] كل من كيفياتها الأربع، لأن ذكر المتوسطة والمتشابهة، إنما يحس بعد ذكر أجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها، وفي رعاية ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى.

فإن قيل: أي حاجة إلى ذكر المتوسطة.

قلنا: الاحترازعن توابع المزاج كالألوان والطعوم والروائح. لأن معنى التوسط أن يكون أقرب إلى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها. بمعنى أن يستحر[2] بالقياس إلى الجزء البارد، ويستبرد بالقياس إلى الجزء الحار، وكذا في الرطوبة واليبوسة. وأما ذكر التشابه على ما سيجيء من معناه، فللتحقيق دون الاحتراز، ولو ذكر بدلهما الملموسة لكفي وحسن التحديد.

وعبارة ابن سينا في القانون[3]، خارج عن القانون جداً، وذلك أنه قال:

---

(١) في (ب) سوى بدلاً من (سورة)

(٢) في (ب) تسخن بدلاً من (يستحر)

(٣) كتاب القانون في الطب للشيخ الرئيس أبي على حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفي سنة ٤٢٨ وهو من الكتب المعتبرة أوله الحمد لله حمداً يستحق بعلو شأنه الخ فهو كتاب مشتمل على قوانينه الكلية والجزئية فتكلم أولاً في الامور العامية الكلية في كلا قسمي الطب أعني النظري والعملي، ثم تكلم في كليات أحكام قوى الأدوية المفردة ثم في جزئياتها ثم في الأمراض الجزئية ثم =

المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الأجزاء، لتماس أكثر كل واحد منها أكثر الأجزاء إذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج، فسلك طريق التعريف منحرفاً إلى طريق التفريع، وحينئذ فالشرطية[1]. أعني قوله إذا تفاعلت الخ أن كانت صفة العناصر وقع تكرار لا حاجة إليه، وكان قوله هي المزاج أجنبياً لا يرتبط بما سبق إلا بأن يجعل صفة كيفية متشابهة، فيذكر المحدود في الحد، وإن جعل الظرف متعلقاً بقوله يحدث، كان الواقع في معرض الجزاء أجنبياً لا معنى له. والظاهر أن قوله إذا تفاعلت الخ أخذ في طريق التفريع بعد تمام التعريف، وأسند التفاعل في التعريف إلى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصناعة، وفي التفريع إلى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات أو الصور النوعية على ما هو أقرب إلى التحقيق الفلسفي.

فإن قيل: فيدخل في التعريف توابع المزاج.

قلنا: وكذلك إذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف، لأن إخراجها بقيد المتشابهة تفسيراً لها بما فسروا به المتوسطة تعسف على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع:

= القانون الكلي للمعالجة وقسمه إلى خمسة كتب: الاول: في الامور الكلية من علم الطب. الثاني: في الأدوية المفردة، الثالث في الامراض الجزئية من الرأس إلى القدم الرابع: في الامراض الجزئية التي لم تختص بعضو الخامس في تركيب الأدوية. ومن شروح كلياته شرح ابن النفيس علاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي الشافعي المتوفي سنة ٦٧٨ واختصره وسماه الموجز وأول الشرح بعد حمد الله رب العالمين الح ذكر فيه أنه رتبه على ترتيب القانون إلا في فن التشريح فإنه رأى أن يجمع الكلام في التشريح في كتاب واحد بعد الكلام في مباحث بقية الكتاب الاول، وشرحها الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفي سنة ٦٠٦هـ

راجع كشف الظنون ٢: ١٣١١ - ١٣١٢

(١) القضية الشرطية هي التي تتركب من قضيتين ويحكم فيها على تعلق أحد طرفيها بالاخر، وهي إما متصلة وإما منفصلة، فالشرطية المتصلة هي التي توجب أو تسلب لزوم قضية أخرى. كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

والشرطية المنفصلة: هي التي توجب أو تسلب عناد قضية لاخرى كقولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً.

الأول: أنه اعتبر في المزاج تصغر أجزاء العناصر، لأن تأثير الجسم وإن أمكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للأرض، وجذب المغناطيس[1] للحديد لكن لاخفاء في أنه في الامتزاج، إنما هو بطريق المماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الأجزاء الحاصل لتصغرها، وكلما كان تصغر الأجزاء أكثر، كان الامتزاج أتم، ومنهم من جعل المماسة شرطاً في تأثير الجسم، لأنه إن لم يشترط وضع أصلاً فباطل، للقطع بأن نار الحجاز لا تحرق حطب العراق. وإن اشترط المجاورة ولو بوسط أو وسائط، فالبعيد لا ينفعل إلا بعد انفعال القريب القابل للانفعال. وحينئذ: فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الأثر للقطع بأن سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار، إنما هو بسخونة الهواء، فلا يكون التأثير بدون المماسة.

والجواب: أنه يجوز أن يكون القابل هو البعيد دون القريب، فيتأثر بدون المماسة، كما في تسخين الشمس للأرض، وجذب المغناطيس للحديد.

الثاني: أنه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الأربعة، لأن في كل منها فائدة، لا يتم بدونها الكسر والانكسار، وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة، ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا تترتب عليه آثار الأمزجة إلا بعد تخلخل في الأجزاء، وحرارة فوق ما في الهواء، فعلى هذا لا بد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد، إذ لا يترك من الأثير إلا بالقاسر ولا قاسر. وبعضهم على أنه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر، فإنها إذا تصغرت أجزاؤها جداً واختلطت تفاعلت لا محالة، وحدثت الكيفية المتوسطة.

---

(1) يوجد جسم يسمى حجر المغناطيس خاصيته جذب الحديد، ومعادن أخرى كالكوبالت والكروم والنيكل، وهذا الجسم يوجد بكثرة في بلاد السويد والنورفيج الفولاذ: يكتسب قوة جذب الحديد كالمغناطيس وذلك إذا دلك بحجر المغناطيس أو عرض لتأثير تيار كهربائي.

لأجل معرفة خواص المغناطيس الطبيعي يستعمل المغناطيس الصناعي لإمكان إعطائه الأشكال المناسبة.

والأشكال المستعملة في التجارب هي: القضبان ويعطي لها أحياناً شكل نعل الفرس، والابر، وهي على شكل المعين، والمعين هو شكل هندسي رباعي أضلاعه متوازية، وكل زاويتين متقابلتين فيه متساويتان منها زاويتان حادتان وزاويتان منفرجتان فالشكل المعين هو كشكل قطعة البقلاوة.

الثالث: أن عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل، هي الكيفيات الأربع في نظر الطبيب، إذ لا ثبت عنده للصور النوعية. وأما الفلاسفة فلما أثبتوها بما سبق من الأدلة جعلوا الفاعل هو[1] الصورة بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات، كحرارة النار، أو بالعرض كحرارة الماء، ومعنى فاعليتها أن تحيل مادة العنصر[2] الآخر إلى كيفيتها، فتكسر سورة كيفية الآخر. بمعنى أن تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية، وتحدث مرتبة أخرى أضعف منها. أما كون الفاعل هو الصورة فلأنه لا يجوز أن يكون هو المادة لأن شأنها القبول والانفعال، ولا الكيفية لأن تفاعل الكيفيتين أي كسر كل منهما سورة الأخرى، إن كان معاً لزم أن يكون الشيء مغلوباً عن شيء حال كونه غالباً عليه، وإن كان على التعاقب، بأن تكسر سورة الأخرى، ثم ينكسر عنها، لزم أن يصير المغلوب عن الشيء غالباً عليه، والغالب على الشيء مغلوباً عنه، وذلك أن المنكسر عندما كان قوياً لم يقو على كسر الآخر، فلما انكسر وضعفت قوته، قوي على كسر الآخر وهذا[3] محال، وأما توسط الكيفية فلأن منشأ[4] الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات، ولهذا لا تكسر سورة الهواء البارد برودة الأرض، ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك.

واعترض بأن ما ذكر مشترك الإلزام، لأن تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين، إما أن يكون معاً فيلزم كون الشيء غالباً مغلوباً معاً، لأن الكيفية كما أنها غالبة إذا فرضناها الكاسرة، فكذا إذا كان لها دخل في ذلك. بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي بها الكسر، والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن[5] واحد، وهو محال لأنهما مرتبتان مختلفتان، وإما أن يكون على التعاقب، فتلزم صيرورة المغلوب غالباً وبالعكس[6]، ولظهور بطلان هذا، ولزوم كون المعلول مقارناً للعلة وشرطها، اقتصر في المواقف على الشق الأول. فقال: الصورة إنما تفعل بواسطة

---

(١) في (ب) نفس بدلاً من (هو)
(٢) في (ب) العناصر بدلاً من (العنصر)
(٣) سقط من (أ) لفظ (وهذا محال)
(٤) في (ب) سبب بدلاً من (منشأ)
(٥) سقط من (أ) لفظ (آن واحد)
(٦) سقط من (ب) لفظ (والعكس)

الكيفية، فتكون الكيفية[1] شرطاً في التأثير، فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة. أي التي بواسطتها الكسر مع الحادثة أي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار. لا يقال الاعتراض مدفوع بوجهين:

أحدهما: أن القول بفاعلية الصورة تجوز، والحقيقة أن الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم[2] عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختاراً، وحينئذ يبطل حديث[3] الغالب والمغلوب.

وثانيهما: أن المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها، والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع بأن سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد، وإن لم يكن في الغاية، بل بالماء الفاتر، بل بماء حار هو أقل حرارة، وإذا كان كذلك، فلا يمتنع أن تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة، ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية في شيء لأن نقول: فحينئذ يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور.

وههنا اعتراض آخر. وهو أنا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار[4] أن يكون هناك صورة توجب انكسار سورة[5] الكيفية المضادة، كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بأن الصورة المائية، لا تكسر البرودة.

فإن زعموا: أن ليس ههنا فعل وانفعال، أي كسر وانكسار، ليلزم وجود صورة كاسرة، بل تستعد المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما، وحدوث كيفية متوسطة من المبدأ الفياض.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الكيفية)
(٢) سقط من (أ) جملة (بطريقة اللزوم)
(٣) في (ب) ما قالوه بدلاً من قوله (حديث)
(٤) سقط من (ب) لفظ (اعتبار)
(٥) سقط من (ب) لفظ (سورة)

قلنا: فليكن الأمر في المزاج أيضاً[1] كذلك. فأنه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها إلا بطلان كيفية، وحدوث أخرى أشد منها أو أضعف بحسب اختلاف[2] الاستعداد، وإنما النزاع في الفاعل، وإن زعموا أن الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي أحدثت الحرارة في الماء الحار.

قلنا: فقد ظهر أنه ليس بلازم أن يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو أحد أجزاء المركب. فبطل قولكم في المزاج، بأن انكسار الكيفيات، إنما هو بصور عناصر الممتزج، ثم الأشبه أن يقال: الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة. لأن من قواعدهم أن صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات، وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء، أو عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة[3]، أو انفعالية كالرطوبة واليبوسة، ومادة كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته، وتكيفيته الذاتية أو العرضية الفعلية والانفعالية عن مجاورة، وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية، فيما إذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين، أعني الحرارة[4] والبرودة، ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية، فيما إذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين. أعني الرطوبة واليبوسة فإن قيل: إن كان في الفاعلية خفاء، فلا خفاء في أن المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء، وكذا البواقي[5].

قلنا: نعم بمعنى أنها تزول، وتحدث الكيفية المتوسطة، وأما الذي يتأثر ويتغير من حال إلى حال، فهو المادة لا غير، وكما لا يمتنع انفعالها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة، للقطع بأن صورة الماء مثلاً إنما تكسر يبوسة[6] النار برطوبته لا ببرودته،

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أيضاً)

(٢) سقط من (ب) لفظ (اختلاف)

(٣) سقط من (أ) جملة (كالحرارة والبرودة)

(٤) سقط من (أ) جملة (الحرارة والبرودة)

(٥) سقط من (ب) جملة (وكذا البواقي)

(٦) في (ب) سورة بدلاً من (يبوسة)

وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها[1] لا بحرارتها.

الرابع: أن معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل. أن الحاصل في كل جزء من الأجزاء المركبة أو البسيطة للممتزج، تماثل الحاصل في الجزء الآخر[2] أي تساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت إلا بالمحل، حتى أن الجزء الناري، كالجزء المائي في الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وكذا الهوائي والأرضي، إذ لو اختلفت الكيفيات في أجزاء الممتزج، وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها، بحيث لا تتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال، ولم تتحقق كيفية وجدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية أو نباتية أو حيوانية أو نفس إنسانية عليه. بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاج. لأن الامتزاج هو اجتماع العناصر، بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المتشابهة، والتركيب أعم من ذلك، وكذا الاختلاط، وقد يجعل[3] مرادفاً للامتزاج، كذا في الشفاء[4]، وما ذكر في شرح القانون، من أن معنى التشابه في جميع الأجزاء، أن يستحر بالقياس إلى البارد، ويستبرد بالقياس إلى الحار، وكذا في الرطوبة واليبوسة قصداً إلى دفع اعتراض الإمام بدخول توابع المزاج في تعريفه، فمخالفة لصريح العقل، وصحيح النقل[5]، وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم.

[قال (فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعاً].

قد عرفت فيما مضى أن الكون والفساد تبدل[6] في الصورة النوعية للعناصر،

---

(١) في (ب) بسورتها بدلاً من (بيبوستها)

(٢) سقط من (أ) جملة (الجزء الاخر)

(٣) في (ب) يحصل بدلاً من (يجعل)

(٤) كتاب الشفاء في المنطق لابي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفي سنة ٤٢٨ قيل هو من ثمانية عشر مجلداً وشرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الاديب التجاني (البجاوي) صاحب تحفة العروس واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى (الحشروشاهي التبريزي) المتوفي سنة ٦٥٢ اثنتين وخمسين وستمائة راجع كشف الظنون ٢ : ١٠٥٥

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (النقل)

(٦) في (ب) اختلاف بدلاً من (تبدل)

بأن تبطل صورة، وتحدث أخرى مع بقاء المادة. والاستحالة تبدل في الكيفيات، بأن تزول كيفية، وتحدث أخرى مع بقاء الصورة، ولاخفاء في أن القول بالمزاج بالمعنى المذكور(١). أعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة، مبنى على جواز استحالة كل عنصر في كيفية(٢) الفعلية والانفعالية، حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي، والهوائي والأرضي على السواء(٣).

وزعم الإمام أنهم لم يثبتوا ذلك إلا في الماء حيث يستحيل برده(٤) إلى الحر من غير تكون وبروز، ولا ورود عليه من خارج، وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل وكأن الأطباء تركوا بيان(٥) هذا الأصل إلى الحكماء، لكونه من مبادىء علم الطب، والحكماء إلى الأطباء لكونه من فروع الطبيعي، وأصول الطب فبقي مهملاً.

وردّ بأن جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد، فبيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل، وتقريره على ما أشير إليه في النجاة(٦)، أن زوال صورة

---

(١) سقط من (ب) جملة (بالمعنى المذكور)

(٢) سقط من (أ) لفظ (كيفية)

(٣) سقط من (ب) جملة (على السواء)

(٤) في (أ) برودة بدلاً من (برده)

(٥) سقط من (أ) لفظ (بيان)

(٦) كتاب النجاة في مختصر الشفاء لابن سينا أوله وبعد حمد الله والثناء عليه، شرحه محمد الحارثي السرخسي الذي ساح أكثر الاقاليم لطلب الحكمة كما ذكره الشهرزوري في النزهة وتتمة النجاة للشيخ أبي عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجاني ذكر فيه أنه كان في خدمة الشيخ حريصاً على اقتناء تصانيفه إذ كان من عادته أن يبذل مصنف لملتمسه ولا يدخر منه نسخة لنفسه وكان من تصانيفه الكبار في الحكمة بعد كتاب الشفاء كتاب النجاة في الحكمة وأنه أورد فيه من المنطق والطبيعيات والالهيات ما رأى أن يورده، ولم يتفرغ لإيراد الرياضيات فيه لعوائق عاقته.

وكان عنده من مصنفات الشيخ الرئيس كتاب في أصول الهندسة مختصراً من أقليدس ذكر فيه من الهندسة على رأيه القدر الذي من عرفه وتحقق وجد السبيل إلى معرفة (المجسطى) وكتاب في الارصاد الجوية الكلية والهيئة كالمختصر من (المجسطى) وكتاب مختصر في الموسيقى، ورأى أن يضيف هذه الرسائل إلى هذا الكتاب ليتم مصنفاته كما أشار إليه في صدره ولما لم يجد له في الارتماطيقي شيئاً شبيهاً بها اختصر من كتابه في الارتماطيقي رسالة وأودعها ما يرشد إلى معرفة =

وحدوث أخرى إنما يكون عند تمام استعداد المادة، وهو أمر حادث يفتقر إلى زمان، فلا بدّ من تغير واقع على التدريج، وليس ذلك في نفس الصورة لأن وجودها وعدمها دفعي.

فتعين أن يكون في الكيفية، بأن تتغير فتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد، وتشتد إلى تناسب الصورة التي تكون، ولا نعني بالاستحالة إلا تغير الكيفية مع بقاء الصورة، وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر، وهو أنه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع أجزاء الممتزج، لتستعد المادة بذلك لقبولها، وهذا نفس الاستحالة. أعني زوال الكيفيات الصرفة في الأجزاء العنصرية، وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر، لجواز أن يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الأجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الأجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها.

[قال (ثم التعريف يتناول المزاج الثاني)

فما فوقه كما في الذهب من الزئبق[1] والكبريت، إن جعلنا الفاعل فيه صور البسائط على ما يظهر بالقرع والانبيق، لا الصور المعارضة على المركبات باعداد الكيفية المزاجية].

أعني الحاصل من امتزاج الأجزاء المتصغرة للمركبات، كمزاج الذهب

= الموسيقى وأصاف إليه راجع كشف الظنون ٢ : ١٩٢٩

(١) هو معدن سائل يوجد في الكون منفرداً، ويوجد على حالة كبريتور ويسمى زنجفر، ومنه يستخرج بالصناعة، وهو سائل لماع يتجمد على درجة ٤٠ تحت الصفر، ويغلي على درجة ٣٦٠ فوق الصفر، ولا يتغير في الهواء وعلى درجة ٣٠٠ يتحد بالاوكسجين فيستحيل إلى مسحوق أحمر هو أكسيد الزئبق وإذا لامس الزئبق قطعة من الذهب أو النحاس صارت بيضاء بسبب تكون ملغمة من الزئبق على سطحها.

هذا المعدن يستعمل لاستخراج الذهب والفضة بالتملغم ويستعمل في البارومتراب والترمومتراب وعمل المرايا وهو يستعمل طبياً ضد الزهري ومنوعاً ومحللاً وبعض الاطباء يصفونه من الباطن في حالة اختناق الامعاء ويستعمل دهاناً على الجلد في معالجة الزهري.

الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت، إن جعلناه حادثاً من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر بالقرع والإنبيق، فإنا إذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلاً تميزت إلى جسم مائي قاطر، وأرضي متكلس. وأما إذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات، بأن تعد الكيفية المزاجية الأجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر، ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها، فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الشكل[1] كما في الذهب بواسطة الصورة الزئبقية والكبريتية، فلا يدخل في التعريف، لأنها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها أي صورها أو كيفياتها.

[قال (فالمزاج نوع آخر)

من الكيفيات الملموسة حاصلة في كل جزء حتى البسائط، وهي على صورها دون كيفياتها. وقيل وكيفياتها. وإنما تحس بالمتوسطة للامتزاج. وقيل: بل زالت صورها إلى صورة متوسطة بينها. وقيل: بل صورة أخرى من النوعيات].

قد علم مما سبق أن المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع، لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من أجزاء الممتزج حتى الأجزاء البسيطة العنصرية، وهي باقية على صورها النوعية، وإنما استحالت من كيفياتها الصرفة، إلى الكيفية المتوسطة، وهذا رأي جمهور المشائين[2].

فإن قيل: لو كانت صور العناصر باقية، والصورة الحادثة بعد المزاج سارية في جميع أجزاء الممتزج، لزم أن تكون النار مثلاً مع الصورة النارية، متصفة بالصورة الذهبية، وحينئذ جاز أن[3] تكون المواليد من عنصر واحد.

قلنا: يجوز أن تكون الصورة الحادثة إنما تسري في[4] الأجزاء المركبة دون

---

(١) في (ب) الكل بدلاً من (الشكل)

(٢) المشاءون أتباع أرسطو وتلاميذه، أطلق عليهم الاسم لانهم كانوا يمشون في ممرات ملعب اللوقيون الذي اتخذه أرسطو مدرسة، أشهرهم ثاوفراسطوس، واستراتون.

(٣) سقط من (أ) حرف (أن)

(٤) في (ب) تجري بدلاً من (تسري)

البسيطة، أو يكون قبول البسيط إياها مشروطاً بالامتزاج. ثم ههنا مذاهب أخر فاسدة.

الأول: أن العناصر باقية على صورها، وصرافة كيفياتها، وإنما تحس[1] بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس.

وردّ بأن عدم بقاء العناصر على كيفياتها عند تماسها معلوم قطعاً.

الثاني: إن امتزاج العناصر وتفاعلها قد أدى بها إلى أن تخلع صورها، ولا يكون لواحد منها صورتها الخاصة[2]، وتلبس[3] حينئذ صورة واحدة، فيصير لها هيولي واحدة، وصورة واحدة، ثم منهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين الصور المتضادة للبسائط، ومنهم من جعلها صورة أخرى للنوعيات، أي صورة توجد لبعض الأنواع الموجودة في الأعيان.

وردّ بوجهين:

أحدهما: أن تفاسد[4] الصور سواء كان على وجه الانكسار أو الزوال بالكلية، إما أن يكون معاً أو على التعاقب وكلاهما فاسد لما مرّ في الكيفيات، ولا يجوز أن يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات، لأن في فساد الصورة فساد آثارها، أعني الكيفيات.

وثانيهما: أنه لو كان كذلك لما اختلفت أجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد واللازم باطل بحكم القرع والإنبيق.

[قال (ثم المزاج)

إن كان من قوى متساوية المقادير فمعتدل، وقد يدعي امتناعه بناء على أن لا قاسر على الاجتماع سوى غلبة إحدى القوى].

---

(١) في (ب) تحسن بدلاً من (تحس)
(٢) في (ب) الحاصلة بدلاً من (الخاصة)
(٣) في (ب) وليس بدلاً من (وتلبس)
(٤) في (ب) مفاسد بدلا من (تفاسد)

بين حقيقة المزاج، وكيفية حصوله. وهذا بيان أقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي، أو الفرضي، والخارج عنه بكيفية أو أكثر، وقد سبق أن المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الأربع: أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وسميت قوى باعتبار كونها مبادىء التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب. والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر. فالمزاج إن كان على حد التساوي في مقادير القوى الأربع شدة وضعفاً، فمعتدل حقيقي، وإلا فغير معتدل، والتساوي في مقادير القوى، لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر، لجواز أن يكون عنصراً مغلوباً في الكمية قوياً في الكيفية، وبالعكس. وأكد صاحب القانون[1] التساوي بالتقاوم[2] حيث قال: الاعتدال أن تكون مقادير الكيفيات المضادة[3] متساوية متقاومة. فزعم الشارح[4]، أن تساوي مقادير الكيفيات إشارة إلى تساوي مقادير العناصر. فإن تساوي السوادين مثلاً في القدر عبارة عن تساوي محلهما، والتقاوم إشارة إلى تساوي الكيفيات شدة وضعفاً، وذلك لأنه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي هيولي عناصره إلى أحيازها، فلا يتحقق الاجتماع، ريثما يحصل الفعل والانفعال، وتساوى الهيولي، لا يمكن[5] بدون

---

(١) هو الرئيس (ابن سينا) سبق الترجمة له في كلمة وافية في هذا الكتاب فليرجع إليها

(٢) في (ب) بالتقادم (بالدال) بدلاً من (التقاوم).

(٣) سقط من (ب) لفظ (المضادة)

(٤) شرحه ابن النفيس علاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي الشافعي المتوفي سنة ٦٨٧ وسماه الموجز، وشرحه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفي سنة ٦٠٦ هـ، وشرح كلياته أيضاً الموفق السامري الحكيم الأجل الموفق أبو يوسف يعقوب بن غنائم السامري المتوفي سنة ٦٨١ هـ جمع فيه ما قاله ابن الخطيب في شرحه للكيات.

(٥) الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية (تعريفات الجرجاني).

قال ابن سينا «الهيولي المطلقة فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة تخص إلا معنى القوة، ومعنى قولي لها هي جوهر، هو أن وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها ويقال هيولي لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما وأمراً ليس فيه فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولي وبالقياس الى ما فيه موضوع (رسالة الحدود).

والهيولي عند القدماء على أربعة أقسام وهي ١ ـ الهيولي الاول، وهي جوهر غير جسم، الهيولي=

تساوي مقادير أجرام العناصر حجماً، وتساوي كيفياتها قوة وضعفاً.

أما الأول: فلأنه ذكر أن الغالب في الكم يغلب في الميل لا محالة.

وأما الثاني: فلأن الميول تختلف باختلاف الكيفيات أيضاً، فإنها قد تعاون الصورة النوعية في إحداث الميل، وفي تعاوقها عنه، فإن الماء المبرد بالثلج أميل إلى مكانه من الماء المسخن بالنار، فلا بدّ في المعتدل الذي يمتنع وجوده لتساوي ميوله عن تساوي عناصره كماً وكيفاً.

ثم قال: والخارجْ عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية، ولم يدع أحد هذا الانحصار، كيف والمعتدل الفرضي والخارج عنه. وهما تسعة على ما سيجيء خارج عن هذا الاعتدال؟ وفيه نظر. أما أولاً: فلأن المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا امتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير أجرام العناصر.

وأما ثانياً: فلأن كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار أضعاف برودة الماء مثلاً[1]، فكيف يتصور تساوي أجرام العناصر مع تساوي قوى كيفياتها؟ حتى يكون الحكم بامتناع وجوده، بناء على تداعي الأجزاء إلى الافتراق بسبب اختلاف الميول.

وأما ثالثاً: فلأن ادعاء انحصار الخارج عند هذا[2] الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون[3] متصلاً بكلامه في هذا الاعتدال، وجعل الاعتدال الفرضي مع الأقسام الثمانية للخارج عنه، قادحاً في هذا الانحصار وهم إذ ربما يكون جميع[4] ذلك أحد الأقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال، أعني الحقيقي.

= الثانية، وهي جسم قام به صورة كالاجسام بالنسبة إلى صوره النوعية، ٣ ـ الهيولي الثالثة، وهي الاجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى، ٤ ـ الهيولي الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً للصورة.

(١) سقط من (ب) لفظ (مثلاً)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هذا)

(٣) سبق الحديث عنه في هذا الجزء في كلمة وافية

(٤) في (ب) سقط لفظ جميع

[قال (وهو ممنوع)

وإلا فغير معتدل وذلك بخروجه عن التساوي بكيفية].

يعني يجوز أن يكون الاجتماع المؤدي[1] إلى الفعل والانفعال حاصلاً بأسباب أخر غير علية[2] الكيفيات، كأن يكون حدوث الجزء الناري تحت الأرض مثلاً فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل إلى حيز[3] نفسه.

[قال (أو كيفيتين غير متضادتين فينحصر في ثمانية)].

يشير إلى أنه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعاً أو بالرطوبة واليبوسة جميعاً، لأن الميل عن حاق[4] الوسط إلى الحرارة مثلاً، معناه زيادة الحرارة على البرودة، فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة؟ وبهذا يبطل ما قيل: يجوز الخروج[5] بكيفيات ثلاث، فيزيد على الأقسام الثمانية أربعة أخرى: هي المزاج الحار البارد، والرطب أو اليابس، والمزاج الرطب اليابس الحار أو البارد.

نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل تساوي أجرام العناصر أيضاً[6]، بأن يزيد جرم الحار والبارد جميعاً أو الرطب واليابس جميعاً.

[قال (وقد يقال المعتدل

كما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعاً أو صنفاً أو شخصاً، أو عضواً كل بحسب الخارج أو الداخل بمعنى. أن للإنسان مثلاً مزاجاً هو أليق الأمزجة به، بالنسبة إلى سائر الأنواع، له مراتب بين طرفيه:

---

(١) سقط من (أ) لفظ (المؤدي)

(٢) سقط من (ب) لفظ (علية)

(٣) في (ب) خير بدلاً من (حيز) وهو تحريف

(٤) سقط من (أ) لفظ (حاق)

(٥) سقط من (أ) لفظ (يجوز)

(٦) سقط من (أ) لفظ (أيضاً)

أحدهما: أقربهما إلى الاعتدال الحقيقي، وكذا للتركي[1] بالنسبة إلى سائر الأصناف، وإلى أفراده، ولزيد بالنسبة إلى سائر الأشخاص وإلى أحواله. وللقلب كذلك.

فعرض مزاج النوع يشتمل على أمزجة إضافيه[2]، والصنف على إشخاصيته[3] والشخص على أحواليته[4]، واعتبار العضو إنما هو من جهة أن الطب[5] ينظر[6] بالبوق وفي[6] الأعضاء، وإلا فهو نوع برأسه، كالإنسان ينبغي أن يكون له الاعتبارات الثلاث، واعتدال الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى أعضائه، حتى يحصل من المجموع ما يقرب إلى الاعتدال الحقيقي، ولا خفاء في أنه ليس هناك امتزاج أجزاء[7]، وحصول كيفية واحدة، فكأنه مجرد وضع، وإضافة، أو كيفيات لجميع الأعضاء من حيث يتأثر بعضها عن البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج].

ما مركان هو المعتدل الحقيقي مشتقاً من التعادل بمعنى التساوي، وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقاً من العدل في القسمة، ومعناه المزاج الذي قد تؤثر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي[8] له، ويليق[9] بحاله، ويكون أنسب بأفعاله مثلاً شأن الأسد[10] الجرأة والاقدام، وشأن الأرنب الخوف والجبن، فيليق بالأول غلبة الحرارة، وبالثاني غلبة البرودة، وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات، لأن أليقية المزاج[11] للممتزج. إما أن تكون بحسب الأفعال المطلوبة من النوع، أو من المصنف أو من

---

(١) في (ب) للتزكي بدلاً من (التركي)
(٢) في (ب) أصنافية بدلاً من (إضافية)
(٣) في (ب) أشخاصية بدلاً من (إشخاصيته)
(٤) في (ب) أحوال بدلاً من (أحواليته)
(٥) في (ب) الطيب بدلاً من (الطب)
(٦) سقط من (أ) حرف الجر (في)
(٧) في (ب) امتزاج بعض الأجزاء
(٨) في (ب) يليق له بدلاً من (ينبغي)
(٩) في (ب) ويجدر بدلاً من (يليق)
(١٠) في (أ) الليث بدلاً من (الأسد)
(١١) في (أ) ألفية بدلاً من (أليقية)

الشخص، أو من العضو، وكل من ذلك يعتبر إما بالقياس إلى الخارج، أعني للنوع إلى سائر الأنواع، وللصنف إلى سائر الأصناف من ذلك النوع، وللشخص إلى سائر الأشخاص من ذلك الصنف، وللعضو إلى سائر الأعضاء من ذلك البدن، وإما بالقياس إلى الداخل. أعني للنوع إلى ما له من الأصناف[1]، وللصنف إلى ما له من الأشخاص[2] وللشخص إلى ما يعرض له من الأحوال، وكذا للعضو مثلاً للبدن الإنساني مزاج هو أليق به من حيث أنه إنسان من مزاج أي نوع فرض، بحيث إذا تغيَّر أو فسد اختلَّت الأفعال المختصة بهذا النوع، وله مراتب يتردد فيها بين طرفي إفراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج، للقطع بأن ليس جميع[3] أفراد الإنسان على مزاج واحد، وليس أيضاً كل مزاج صالحاً للصورة الإنسانية، فلنفرض أن حرارته لا تزيد على عشرين، ولا تنقص عن عشرة، بل تتردد بينهما، فإذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج إنساناً، بل فرساً، وإذا نقصت من عشرة لم يكن إنساناً، بل أرنباً، ثم لا محالة تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين. أعني الإفراط والتفريط هي أليق به من حيث أنه إنسان من مزاج. أي فرد فرض من أفراد الإنسان، ويكون أفضل أمزجة الإنسان وأقربها إلى الاعتدال، في سن بلغ فيه النشو غايته، وهو وإن لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده، لكنه يعز وجوده، إذ لا يوجد إلا في شخص واحد تجعله الأطباء دستوراً، يقاس إليه سائر[4] الأشخاص، وكذا للتركي مزاج خاص هو أليق به من حيث أنه تركي في أمزجة سائر أصناف الانسان[5] له عرض أي سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركياً، بل صنفاً آخر وله واسطة هي أليق به من فرد[6] فرض من أفراد التركي، هي أفضل أمزجة الصنف، وإن لم يلزم أن تكون أفضل أمزجة النوع، وكذا لزيد مزاج هو أليق به من حيث هو هذا الشخص المعين، أي أنسب بالصفات المختصة

---

(١) في (ب) الأشخاص بدلاً من (الأصناف)

(٢) سقط من (ب) وللصنف إلى ماله من الأشخاص

(٣) سقط من (ب) لفظ (جميع)

(٤) في (ب) عليه بدلاً من (إليه)

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (الإنسان)

(٦) سقط من (ب) جملة (من أي فرد)

به من أمزجة أفراد ذلك الصنف[1]، وهو المزاج الذي يجب أن يكون زيد عليه، ليكون موجوداً حياً صحيحاً. ثم لاخفاء في أن له سعة ضرورة أن مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ أو صبي أو كهل، ولها طرفا إفراط وتفريط لا تتعداهما ضرورة أن ليس كل مزاج صالحاً له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة إذا حصلت لزيد كان على أفضل ما ينبغي أن يكون عليه بمعنى أن المزاج الذي له في ذلك الوقت أصلح لأفعاله من المزاج الذي له في سائر[2] أوقاته، وكذا للقلب مزاج هو أليق به من أمزجة سائر أعضاء البدن. عريض له طرفان إذا تجاوزهما لم يكن القلب، وواسطة إذا حصلت للقلب كان على أفضل ما ينبغي أن يكون عليه، فظهر أن عرض مزاج النوع يشتمل على أمزجة أصنافه، لأن غرض[3] الصنف، بعض غرض[4] النوع، وغرض مزاج الصنف يشتمل على أمزجة أشخاصه، وعرض مزاج الشخص على أمزجته في حالاته، وليس مزاج العضو داخلاً في العروض المتقدمة[5]، لأنها مأخوذة باعتبار مجموع البدن، من حيث هو مجموع إذا تكافأت الأعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة، فيستحيل أن يكون مزاج مجموع البدن، مزاج عضو واحد فإن قيل: العضو نوع من أنواع الكائنات مشتمل على أصناف مشتملة على أشخاص، فينبغي أن يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي[6] وشخصي كل منها بالقياس إلى الداخل والخارج دون أن يجعل قسماً[7] برأسه مقابلاً لها.

قلنا: نعم إلا أنهم نظروا إلى أن الطب[8] ينظر في أحوال بدن الانسان وأعضائه من حيث كونها على اعتدالها، أو خارجة عنه، واعتبار مزاج البدن، إنما هو باعتبار تكافؤ أعضائه وتعادلها في المزاج، بأن تكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تعادل

(١) في (أ) النوع بدلاً من (الصنف)
(٢) في (ب) جميع بدلاً من (سائر)
(٣) في (ب) عرض بدلاً من (غرض)
(٤) في (ب) عرض بدلاً من (غرض)
(٥) سقط من (ب) لفظ (المتقدمة)
(٦) سقط من (أ) لفظ (وصنفي)
(٧) في (ب) بزيادة (قائماً)
(٨) في (ب) بزيادة (باعتباره)

برودة ما هو بارد منها كالدماغ، ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد، بحيث إذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة إلى جميع ما فيه من البرودة كان قريباً[1] من التساوي، وكذا الرطوبة مع اليبوسة.

وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريباً من الاعتدال الحقيقي. ثم لاخفاء في أنه ليس ههنا. أعني في مزاج جملة البدن المعبر بالمزاج الشخصي، اختلاط أجزاء[2] الأعضاء، وتصغرها وتمارسها، وكأنه مجرد وضع، وإضافة للبعض إلى البعض، أو كيفيات تحصل لجميع الأعضاء من جهة تأثر بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للأجزاء.

[قال(والخارج عن هذا الاعتدال)

أيضاً ينحصر في ثمانية. على قياس الحقيقي.

واعترض بأن الخروج بالمتضادين[3] ممكن ههنا بأن يزيدا أو ينقصا من القدر اللائق فيجوز الخروج بكيفية أو كيفيتين أو ثلاث أو أربع بحسب الزيادة والنقصان جمعاً وإفراداً يصير ثمانين.

وأجيب: بأن معنى توفر القسط اللائق أن يكون بين الفاعلتين نسبة تليق بالممتزج، وكذا بين المنفعلتين، فما دامت النسبة محفوظة، فالاعتدال بحاله سواء زادت المقادير أو انتقصت كما إذا كان اللائق عشرة أجزاء من الحرارة، وخمسة من البرودة، فصارت الحرارة اثني عشر أو ثمانية، والبرودة ستة أو أربعة، وإن صارت البرودة ستة، والحرارة أحد عشر، فهو أبرد مما ينبغي لا أحر، أو ثلاثة عشر فأحر لا

---

(١) في (ب) كان متساوياً بدلاً من (قريباً من التساوي)

(٢) في (أ) جزئيات بدلاً من (أجزاء)

(٣) التضاد: هو التباين والتقابل التام، وضد الشيء خلافه، فالسواد ضد البياض، والموت ضد الحياة، والليل ضد النهار، إذا جاء ذهب ذاك، لذلك قيل إن الضدين لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة لكن يرتفعان، أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان ومن شرط الضدين أن يكونا من جنس واحد كالبياض والسواد فإنهما يجتمعان في اللونية، وإذا كان النوعان المتعادلان لا يختلفان إلا في صفة واحدة موجودة في أحدهما معدومة في الاخر كان التضاد بينهما تاماً كاللونين المتكاملين فإنه كلما كان أحدهما إلى أخيه أقرب كان التضاد بينهما أعظم

أبرد. نعم لا يبعد ذلك في الاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الداخل بأن يصير مزاج قلب زيدأحر،وأيبس من أعدل أحواله، ومزاج دماغه أبرد وأرطب وبالعكس. إذ ليس هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ التسمية].

يعني الاعتدال الفرضي المعتبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية، لأنه إما أن يكون بكيفية واحدة من الأربع، فيكون أحر مما ينبغي، أو أبرد أو أرطب أو أيبس، وإما بكيفيتين غير متضادتين فيكون أحر وأرطب، أو أيبس أو أبرد وأرطب أو أيبس، واعترض الكاتبي[1] في شرح[2] الملخص. بأن الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بأن تزيد الحرارة والبرودة جميعاً على القدر اللائق بالممتزج، أو تنقصا عنه، وكذا الرطوبة واليبوسة، ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معاً في الخارج عن الاعتدال الحقيقي، لأن المعتبر ثمة زيادة كل على الأخرى. وههنا على القدر اللائق، لا على الأخرى. وإذا جاز ذلك فالخروج إما أن يكون بكيفية، أو كيفيتين، أو ثلاث كيفيات، أو الكيفيات الأربع جميعاً والأول: ثمانية أقسام حاصلة من ضرب أربعة. أعني الكيفيات في اثنين. أعني الزيادة والنقصان. والثاني: أربعة وعشرون قسماً لأن الكيفيتين الخارجتين، إما الحرارة مع البرودة أو مع الرطوبة أو مع اليبوسة. وإما البرودة مع الرطوبة أو مع اليبوسة، وإما الرطوبة مع اليبوسة، فهذه ستة نضربها في أربع حالات، هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما، وزيادة الأولى مع نقصان الثانية وبالعكس. والثالث اثنان

---

(١) هو علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني نجم الدين، ويقال له دبيران: حكيم منطقي. من تلاميذ نصير الدين الطوسي له تصانيف منها «الشمسية» ورسالة في قواعد المنطق، و«حكمة العين» في المنطق الطبيعي والرياضي، والمفصل شرح المحصل لفخر الدين الرازي في الكلام، وجامع الدقائق في كشف الحقائق في المنطق توفي عام ٦٧٥هـ.

راجع فوات الوفيات ٢ : ٦٦ / وهدية العارفين ١ : ٧١٣ ومعجم المطبوعات ١٥٣٧

(٢) الملخص في الحكمة والمنطق للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفي ٦٠٦هـ وشرحه أبو الحسن علي بن عمر القزويني الكاتبي المتوفي سنة ٦٧٥هـ شرحاً مبسوطاً وسماه المنصص، واختصره نجم الدين بن اللبودي المذكور في الإشارات وعليه حواش مفيدة للأبهري وشرحه شمس الدين اللبودي المذكور في الرأي المعتبر.

راجع كشف الظنون ٢ : ١٨١٩

وثلاثون قسماً، لأن الخروج، إما بالحرارة مع البرودة والرطوبة، أو مع البـرودة واليبوسة، أي مع الرطوبة واليبوسة، وإما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير أربعة نضربها في ثمان حالات. هي زيادة الكيفيات الثلاث، ونقصانها، وزيادة كل من الثلاث مع نقصان الأخريين، ونقصان كل مع زيادة الأخريين. والرابع ستة عشر قسماً على عدد الحالات الممكنة. أعني زيادة الكيفيات الأربع ونقصانها، وزيادة كل منها مع نقصان الثلاث الباقية وبالعكس. فهذه عشرة، وزيادة كل اثنتين مع نقصان الآخريين. وهذه ستة. لأن الاثنتين. إما الفاعلتان وإما المنفعلتان، وإما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين. والمعترض قد أخلّ ببعض هذه الأقسام، فجعل الأقسام الممكنة ثلاثة وستين، فاستوفاها العلامة الشيرازي[1] ثمانين.

ثم أجاب: بأن معنى هذا الاعتدال، هو أن يتوفر على الممتـزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو أليق بحاله، وأنسب بأفعالـه. أعنـي أن تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلائم أفعالـه علـى الوجـه الأفضـل الأليق، وكذا الرطوبة واليبوسة، فما دامت هذه النسبة محفوظة، كان الاعتدال باقياً، وإن فرض زيادة أو نقصان في مقادير الكيفيات مثلاً، إذا كان اللائق بالممتزج أن يكون الحار ضعف البارد، كأن يكون الحار من عشرة إلى عشرين، والبارد من خمسـة إلـى عشرة، فإذا زادت الفاعلتان، فصارت الحرارة اثنتي عشرة والبرودة ستة، أو انتقصتا فصارت الحرارة ثمانية، والبرودة أربعة، فإن الاعتـدال باق لبقـاء النسبـة. وإن صارت البرودة ستة مع كون الحرارة أحد عشر فليس هذا خروجـا عن الاعتـدال بالكيفيتين، بل بالبرودة فقط، إذ المزاج صار أبرد مما ينبغي لا أحـر، ومـع كون

(١) هو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي قطب الدين الشيرازي: قاض علم بالعقليات، مفسر، ولد بشيماز عام ٦٣٤ وكان أبوه طبيباً فيها فقرأ عليه، ثم قصد نصير الدين الطوسي وقرأ عليه، ودخل الروم فولى قضاء سيواس وملطيه، وزار الشام ثم سكن تبريز وتوفي بها عام ٧١٠هـ. من كتبه فتح المنان في تفسير القرآن نحو ٤٠ مجلداً منه الجزء الاول مخطوط، وحكمة الاشراق ط، وشرح كليات القانون في الطب لابن سينا، ومفتاح المفتاح في البلاغة، وغرة التاج في الحكمة، ونهاية الإدراك في دراية الافلاك، في علم الهيئة، وشرح الاسرار للسهروردي، ورسالة في بيان الحاجة إلى الطب والاطباء ووصاياهم، وغير ذلك.

راجع بغية الوعاة ٣٨٩ والدرر الكامنة ٤ : ٣٣٩ ومفتاح السعادة ١ : ١٦٤.

الحرارة ثلاثة عشر فليس إلا خروجاً عن الاعتدال بالحرارة، حيث صارأحر(١)مما ينبغي، وكذا في الرطوبة واليبوسة، والحاصل أنه إذا كانت النسبة الفاصلة بأن تكون الحرارة ضعف البرودة مثلاً، فتغير(٢) النسبة، إما أن يكون بزيادة الحرارة على الضعف [أو نقصانها أو زيادة البرودة على النصف أو نقصانها ولا يتصور مع زيادة الحرارة على الضعف](٣) نقصان البرودة عن الضعف(٤) ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف، وكذا الكلام في كميات العناصر، فلا يرد ههنا ما يرد عن الاعتدال الحقيقي من أنه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم أيضاً، جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعاً، بأن يزيد آخر ما على الآخرين، وذلك لأن المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر، كالضعف والنصف مثلاً، فتغير النسبة(٥) لا يتصور إلا مثل ما ذكر في الكيفيتين فليتأمل.

نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الداخل، بأن يصير مزاج قلب زيد أحر وأيبس من أعدل أحواله، ومزاج دماغه أبرد وأرطب أو بالعكس. وذلك لأنه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم ببقائها ما دامت النسبة محفوظة(٦) وإن كانت المقادير مختلفة.

[قال (واختلفوا في أعدل البقاع)(٧)

بحسب أوضاع العلويات: فقال ابن سينا. خط الاستواء لتشابه أحوالهم في البرد والحر، ولا يضر كونهم دائماً في المسامتة أو القرب منها، لأنها لسرعة زوالها

---

(١) في (أ) آخر بدلاً من (أحرَّ) وهو تحريف

(٢) في (ب) فتعين النسبة بدلاً من (فتغير)

(٣) ما بين القوسين سقط من (أ)

(٤) في (أ) النصف بدلاً من (الضعف)

(٥) في (ب) فتعين بدلاً من (فتغير)

(٦) في (ب) محظوظة بدلاً من (محفوظة)

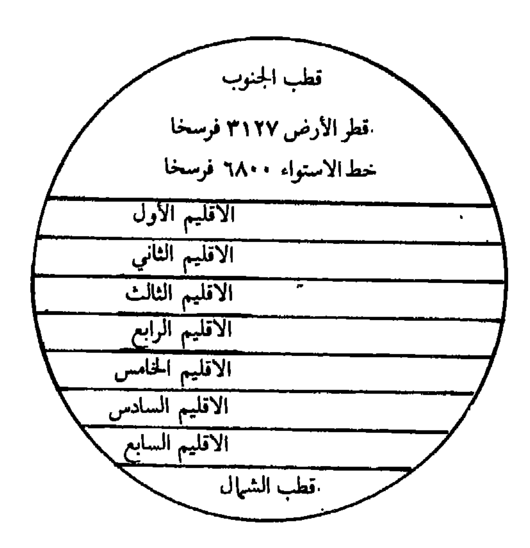
(٧) البقعة من الأرض واحدة (البقاع) والباقعة الداهية، والبقيع موضع فيه أروم الشجر من ضروب شتى، وبه سمي بقيع الغرقد، وهي مقبرة بالمدينة، والغراب الأبقع الذي فيه سواد وبياض وبقعان الشام الذي في الحديث: خدمهم وعبيدهم.

قليلة النكاية، ولا كون شتائهم مثل صيف البلدة التي عرضها ضعف الميل الكلي في مسامتة الشمس مع أنه في غاية الحر، لجواز أن يكون ذلك لتزايد نهاره على الليل إلى قريب من الضعف، بخلاف خط الاستواء فإنهما يتساويان فيه أبداً، فيتعادل البرد والحر، أو يكون أهل خط الاستواء لما ألفوا بالحر لم تتأثر أمزجتهم عن حر المسامتة، واستبردوا الهواء حين الشمس في المنقلب فلم ينحرفوا عن الاعتدال.

والجواب: أن التشابه بمعنى عدم طريان تغير معتد به لا يفيد القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المتنازع. وقال الأكثرون هو الإقليم الرابع[1] لما يشاهد فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج، الذي كلما كان إلى الاعتدال

---

(١) الاقليم: قسم من الارض يختص باسم، والاقاليم سبعة أقسام في الربع المسكون من الارض كل أقليم منها كأنه بساط مفروش قد مد طوله من المشرق إلى المغرب، وعرضه من الجنوب إلى الشمال وهي مختلفة الطول والعرض، فأطولها وأعرضها الاقليم الأول، وذلك أن طوله من المشرق إلى المغرب نحو ثلاثة آلاف فرسخ، وعرضه من الجنوب إلى الشمال نحو مئة وخمسين فرسخاً وأقصرها طولاً وعرضاً الاقليم السابع، وذلك أن طوله من المشرق إلى المغرب نحو من ألف وخمسمائة فرسخ، وعرضه من الجنوب إلى الشمال نحو من سبعين فرسخاً وأما سائر الأقاليم ففيما بينهما من الطول والعرض، وهذا مثال ذلك



الحقيقي أقرب، وإلى الواحد الذي هو المبدأ أنسب، كان بإفاضة الكمال عليه أجدر، وخط الاستواء بالضد من ذلك، وهذا وإن أمكن استناده إلى أسباب أرضية، إلا أنه حدسي يكاد يقع به الجزم. كيف لا ؟ ومبنى عمارة الأقاليم، وكثرة التواليد فيها على الاعتدال، فما كان منها أوسط، والتوالد والعمارة فيه أوفر، كان إلى الاعتدال الحقيقي أقرب، وعن الفجاجة والاحتراق أبعد، ثم تلا نزاع في إمكان بقعة أعدل منهما، باتفاق من الأسباب الأرضية].

قد اتفقوا على أنه إذا اعتبرت الأنواع كان أعدل الأمزجة أي أقربها إلى الاعتدال الحقيقي، مزاج نوع الإنسان لأنه متعلق للنفس الناطقة الأشرف، فلا بدّ أن يكون أشرف، أي أقرب إلى الوحدة الحقيقية، وأبعد عن التضاد والكثرة، ولأنه أحوج الأنواع إلى الأفعال المتقنة التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم، وعلى بعضها البرودة كالإمساك، وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ، وعلى بعضها الرطوبة كالإدراك.

واختلفوا في أعدل الأصناف بالنظر إلى أوضاع العلويات. فقال ابن سينا: سكان خط الاستواء، أي الموضع الموازي لمعدل النهار، وذلك لتشابه أحوالهم في الحر والبرد، لتساوي ليلهم ونهارهم دائماً، ولأنه ليس صيفهم شديد الحر، لأن الشمس تزول عن سمت رأسهم بسرعة، لما تقرر في موضعه من أن حركتها في الميل. أعني البعد عن معدل النهار أسرع عند الاعتدالين، وأبطأ عند الانقلابين، ولا شتاؤهم شديد البرد، لأن الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيراً، فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه. ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة، وهي شهر ونصف كما مرّ من كون الفصول هناك ثمانية. فالشمس لا تسامتهم عن بعد كثير، بل عن قرب من المسامتة، فهم دائماً منتقلون من حالة متوسطة إلى ما يشابهها، فكأنهم في الربيع دائماً. واستدل بعضهم على فساد هذا الرأي بوجهين:

أحدهما: أن الشمس تسامت رءوسهم في السنة مرتين، ثم لا تبعد عن المسامتة بأكثر من ثلاثة وعشرين جزءاً ونصفاً، على ما هو غاية الميل الكلي، فهم

دائماً في المسامتة أو في القرب منها، فتكون حرارتهم مفرطة، لأن قرب المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا، مع تقدم برد الشتاء المخرج للهواء عن استعداد التسخن مسخن جداً فهذا أولى.

وجوابه: أن مسامتتهم لسرعة زوالها أقل نكاية وتسخيناً للهواء من المسامتة، أو القرب منها في البلاد ذوات العروض، لأن قرب المسامتة يبقى هناك أياماً كثيرة، ويكون النهار أطول من الليل طولاً ظاهراً. والسبب الدائم وإن ضعف، قد يكون أكثر تأثيراً من غير الدائم، وإن قوى كالحديد في نار لينة مدة، وفي نار قوية لحظة.

وثانيهما: أن زمان وصول الشمس إلى أول السرطان[1] شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت رأسهم، وصيف لبقعة عرضها سبعة وأربعون ضعف الميل الكلي كبلدة سراي[2] لكونها على غاية القرب عنها مع أن بعدها عن سمت رأس البقعتين على السواء، فيكون حر شتاء خط الاستواء كحرّ صيف هذه البلدة، بل أكثر إذا تأملت، لأن ما قبل هذه الحالة لهم من أسباب السخونة، ولأهل البلدة من أسباب البرودة، وإذا كان حر شتائهم هذا، فما ظنك بحرّ صيفهم.

وجوابه: منع تشابه حرّ الفصلين في البقعتين، وإنما يلزم لو انحصر سبب الحرّ

---

(١) السرطان: بيت القمر، وشرف المشتري، وهبوط المريخ ووبال زحل، وهو برج مائي أنثي ليلي شمالي منقلب صيفي بلغمي، وفي أوله يبتدىء الليل بالزيادة والنهار في النقصان تسعون يوماً، وله ثلاثة وجوه، وخمسة حدود.

(٢) لا توجد بلدة بهذا الاسم فلعلها سُرماري - وهي قلعة عظيمة، وولاية واسعة بين تفليس وخلاط مشهورة مذكورة وسرماري قرية بينها وبين بخاري ثلاثة فراسخ.

أو لعله يقصد سُرَّ من رأي: قال الزجاجي: قالوا كان اسمها قديماً ساميرا سميت بسامير بن نوح كان ينزلها لان أباه أقطعه إياها فلما استحدثها المعتصم سماها سُرَّ من رأى، وقد بسط القول فيها بسامراء قال أبو عثمان المازني. قال لي الواثق كيف ينسب رجل إلى سُرَّ من رأى..؟ فقلت: سُرّى يا أمير المؤمنين أنسب إلى أول الحرفين كما قالوا في النسب إلى تأبط شراً تأبطي.

راجع معجم البلدان ٣: ٢١٥

في قرب الشمس من سمت الرأس وهو محال، فيجوز أن يشتد حرّ صيف البلدة المفروضة، بسبب تزايد طول النهار على الليل إلى الضعف تقريباً، لأن طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريباً، وقصر لياليها ثماني ساعات كذلك، بخلاف خط الاستواء، فإن الليل والنهار فيه دائماً على السواء، فيتعادل الحر والبرد، وأيضاً المألوف لا يؤثر، فلعل أهل خط الاستواء لإلفهم بالحرّ لا تتأثر أمزجتهم، ولا تتسخن من حرّ مسامتة الشمس، ويستبردون الهواء عند بُعد المسامتة، أعني كون الشمس في الانقلابين، فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة، فإن الحر يشتد على جسمهم، ويؤثر فيهم لعدم إلفهم به، ولانتقالهم إليه من شدة البرد، وإن كان على التدريج، ولا يخفي على المصنف ضعف هذا الجواب، وكذا إسناد حرّ البلدة إلى الأسباب الأرضية.

وأما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان خط[1] الاستواء أقرب الأصناف إلى الاعتدال الحقيقي، بالنظر إلى أوضاع العلويات، فهو أن تشابه الأحوال بمعنى أنه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به، ولا تلحقهم كذلك[2] نكاية من حر أو برد لا يفيد المطلوب. أعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي تساوي فيه[3] الكيفيات لجواز أن يكون البالغ في الحرارة أو البرودة المألوفة كذلك.

وذهب جمع من الأوائل، وكثير من المتأخرين إلى أن أعدل الأصناف سكان الإقليم الرابع استدلالاً بالاثار كما هو مذكور في المتن، غني عن الشرح، وفيه إشارة إلى دفع اعتراضين:

أحدهما: أن كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات، إنما يتبع الاعتدال العرضي الذي هو توفر القسط الأليق من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها، وفيه النزاع. ودفعه أن المعتدل الفرضي كلما كان إلى المعتدل الحقيقي أقرب، وبالواحد المبدأ أنسب، كان بإفاضة الكمال أجدر، فيتم

---

(١) سقط من (أ) لفظ (خط).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كذلك).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (فيه).

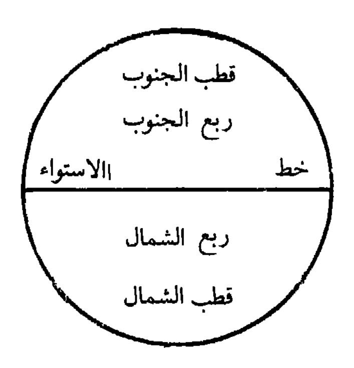
الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب.

وثانيهما: أن قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع. يجوز أن تكون عائدة إلى الأسباب الأرضية دون أوضاع العلويات. ودفعه أن الحدس يشهد بما ذكرنا، ويحكم ببطلان أن لا يوجد في خط الاستواء، وهو أربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الأرضية، ولا في الإقليم الرابع على كثرة بلادها، بلدة خالصة للأسباب العلوية.

فإن قيل: إذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطاً بين الأقاليم بعيداً عن الفجاجة الشمالية، والاحتراق الجنوبي، فأولى أن يستدل على اعتدال خط الاستواء[1] بكونه على حاف الوسط من الشمال والجنوب.

قلنا: التوسط ههنا توسط بين ما هو من أسباب الحرّ والبرد ـ أعني قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين القطبين. فإنه نسبة الشمس إليها على السواء، وأهل ذلك الوسط دائماً في المسامتة، أو القرب منها، وإنما يصح الاستدلال لو كان غاية الحرّ والبرد تحت نقطتي الجنوب والشمال وليس كذلك.

(١) خط الاستواء: هو خط متوهم ابتداؤه من المشرق إلى المغرب تحت مدار رأس برج الحمل، والليل والنهار أبداً على ذلك الخط متساويان والقطبان هناك ملازمان للأفق، أحدهما مما يلي مدار سهيل في الجنوب والآخر في الشمال مما يلي الجدي وهذا مثال ذلك



[قال (وأما المباحث)

المبحث الأول

ففي أقسام الممتزج وتسمي المواليد وهي المعدنيات والنبات والحيوان. لأنه إن تحقق فيها مبدأ التغذية والتنمية، فإما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان أو لا وهو النبات وإلا فالمعادن، ولا قطع لعدم الحس والحركة فيهما، بل ربما يدعي ذلك في النبات، ويستشهد بالامارات. ولما كان اختلاف مراتب الصورة في الكمال باختلاف الأمزجة في القرب من الاعتدال، لم يبعد أن لا ينتهي نقصان الاستحقاق في البعض إلى حد الانتفاء، بل الضعف والخفاء].

بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الأقسام الأربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالأجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج، شرع في مباحثه. وهي ثلاثة حسب أقسام[1] الممتزج المسماة بالمواليد الثلاثة. أعني المعادن والنبات والحيوان. ووجه الحصر أن الممتزج إن تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية. فإما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الإرادية، وهو الحيوان، أو بدونه وهو النبات، وإنه لم يتحقق ذلك فيه، فالمعادن. وإنما قلنا مع تحقق مبدأ الحس والحركة، لأنه لا قطع بعدهما في النبات والمعدن. بل ربما يدعى حصول الشعور والإرادة للنبات، لامارات تدل على ذلك، مثل ما نشاهد من ميل النخلة الأنثى إلى الذكر، وتعشقها به، بحيث لو لم تلقح منه لم تثمر[2]، وميل عروق الأشجار إلى

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (أقسام)

(٢) قال تعالى: وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين

ومعنى« لواقح »حوامل: لانها تحمل الماء والتراب والسحاب والخير والنفع قال الازهري: وجعل الريح لاقحاً لانها تحمل السحاب أي تقله وتصرفه، أي تنزله قال تعالى: حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً أي حملت، وناقة لاقح ونوق لواقح إذا حملت .الأجنة في بطونها، وقيل: لواقح بمعنى ملقحة وهو الاصل، ولكنها لا تلقح إلا وهي في نفسها لاقح، كأن الرياح لقحت بخير، وقيل ذوات لقح وكل ذلك صحيح أي منها ما يلقح الشجر كقولهم: عيشه راضية، أي فيها رضا، وليل نائم أي فيه نوم.

وعن أبي هريرة ـ رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: الريح الجنوب من الجنة وهي الريح اللواقح التي ذكرها الله في كتابه وفيها منافع للناس وروى عنه عليه السلام أنه قال: ما هبت جنوب إلا أتبع الله بها عيناً غدقة وقال أبو بكر بن عياش: لا تقطر قطرة من السحاب إلا بعد أن تعمل الرياح الاربعة فيها فالصبا تهيجه، والدبور تلقحه، والجنوب تدره، والشمال تفرقه.

جهة الماء، وميل أغصانها في الصعود من جانب الموانع إلى الفضاء، ثم ليس هذا ببعيد عن القواعد الفلسفية، فإن تباعد الأمزجة عن الاعتدال الحقيقي، إنما هو على غاية من التدريج، فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها، لا بدّ أن تبلغ قبل الانتفاء إلى حد الضعف والخفاء، وكذا النباتية.

ولهذا اتفقوا على أن من المعدنيات ما وصل إلى أفق النباتية، ومن النباتات ما وصل إلى أفق الحيوانية كالنخلة، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام:
« أكرموا عمتكم النخلة »[1].

[قال (والمراد بالحيوان)

ما يعمه وأجزاءه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ. وبالنبات ما يعم نحو الأشجار والأثمار، وما يتخذ منها، والمرجان وبالمعدن ما سوى ذلك من الممتزجات، ولو بالصنعة كالزنجار والسنجرف، ليتم حصر الأجناس. وأما حصر الأنواع فلا سبيل إليه للبشر].

إشارة إلى دفع ما يورد على حصر الأجناس في الثلاثة. حيث يوجد أشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة، مع القطع بأنها ليست من النبات أو المعدن، كبعض أجزاء الحيوان ومتولداته، كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم، وما أشبه ذلك، وأشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها، وكالزنجار والسنجرف ونحو ذلك.

---

(١) لفظ الحديث: أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من فضلة طينة أبيكم آدم وليس من الشجر شجرة اكرم على الله من شجرة ولدت تحتها مريم ابنة عمران فاطعموا نساءكم الولد الرطب، فإن لم يكن رطب فتمر».

رواه أبو نعيم في الامثال عن على مرفوعاً، وأخرجه أبو يعلي في مسنده عن ابن عباس ولكن بلفظ نزلت بدل ولدت، وبلفظ فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم، وليس من الشجر يلقح غيرها، وأخرجه عثمان الدارمي بلفظ «أطعموا نفساءكم الرطب، فإن لم يكن رطب فالتمر، وهي الشجرة التي نزلت مريم ابنة عمران تحتها، وفي سنده ضعف وانقطاع وفي خبر من كان طعامها في نفاسها تمراً جاء ولدها حليماً، ورواه في الإصابة بلفظ «أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من الطينة التي خلق منها آدم» قال وفي سنده ضعف وانقطاع انتهى.

وقال في الدرر: رواه أبو يعلي، وأبو نعيم عن ابن عباس بسند ضعيف بلفظ: «أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم» وفي الباب: نعم المال النخل. وشبه النبي صلى الله عليه وسلم ـ النخلة بالمؤمن، فإنها تشرب برأسها وإذا قطع ماتت وينتفع بجميع أجزائها ـ انتهى.

[قال (المبحث الأول)

المعدني إما ذائب مع الانطراق أو الاشتعال أو بدونهما، وإما غير ذائب لفرط رطوبته أو يبوسته. فالأول كالأجساد السبعة. الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد وإذابته بالحيلة، والنحاس والخارصيني وتكونها من الزئبق والكبريت على حسب اختلاف صفاتهما وامتزاجاتهما بشهادة الأمارات، وعدم وجدانهما في معادنهما يجوز أن يكون لتغيرهما أو بصغر جرمهما[1] جداً].

أقسام المعدني خمسة: ذائب منطرق. ذائب مشتعل. ذائب غير منطرق ولا مشتعل. غير ذائب لفرط الرطوبة. غير ذائب لفرط اليبوسة.

فالأول: أي الذائب المنطرق هو الجسم الذي انجمد فيه الرطب واليابس بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق. وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض قليلاً قليلاً، دون انفصال شيء، والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه، والمشهور من أنواع الذائب المنطرق سبعة: الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد والنحاس والخارصيني، قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مراي لها خواص. وذكر الخازني[2]. أنه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه مرايا ويسمى

---

(١) في (ب) أجزائها بدلاً من (جرمها)

(٢) هو عبد الرحمن الخازن أو الخازني أبو الفتح، حكيم فلكي مهندس. قال البيهقي كان غلاماً رومياً لعلي الخازن المروزي فنسب إليه، حصل على علوم الهندسة والمعقولات، وصنف «ميزان الحكمة» و «الزيج» المسمى بالمعتر السنجري، نسبة إلى السلطان سنجر، وكان متقشفاً يلبس لباس الزهاد بعث إليه السلطان سنجر ألف دينار فأخذ منها عشرة ورد بقيتها وقال: يكفيني كل سنة ثلاثة دنانير، وليس معي في الدار إلا سنور توفي عام ٥٥٠هـ.

راجع تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ١٦١ وفي معجم المطبوعات ٨١٠ أن قسماً من ميزان الحكمة نشر في المجلة الاميركية الجزء ٨٥ ص ١٢٨

بالحديد الصيني، والانقنجوسن فجوهر مركب من بعض الفلزات، وليس بالخارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهر. وأما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه أرباب الصنعة، وشهدت الأمارات بأن مادة الأجسام السبعة الزئبق والكبريت، واختلاف الأنواع والأصناف عائد إلى اختلاف صفاتهما واختلاطهما، وتأثر أحدهما عن الآخر، أما الأمارات فهي أنها سيما الرصاص تذوب إلى مثل الزئبق، والزئبق ينعقد برائحة الكبريت إلى مثل الرصاص، والزئبق يتعلق بهذه الأجساد، ثم الزئبق مركب من مائية وكبريتية. وامتحان علم الصنعة أيضاً يشهد بذلك. واعتراض أبي البركات[1] بأنه لو كان الأمر[2] كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت في معدن الآخر، وفي معادن هذه الأجسام مدفوع بأنه يجوز أن يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج، أو لعدم الاحساس بواسطة تصغر الأجزاء، وأما كيفية تكونها، فهي أنه إذا كان الزئبق والكبريت صافيين، وكان انطباخ أحدهما بالآخر تاماً، فإذا كان الكبريت مع بقائه أبيض غير محترق تكونت الفضة، وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تكون الذهب، وإن كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل إليه قبل كمال النضج برد مجمد عاقد يكون الخارصيني، وإن كان الزئبق نقياً، والكبريت رديئاً، فإن كان مع الرداءة فيه قوة إحراقية، تكون النحاس، وإن كان غير شديد المخالطة بالزئبق، بل متداخلاً إياه سافاً فسافاً تولد الرصاص، وإن كان الزئبق والكبريت رديئين، فإن قوي التركيب، وفي الزئبق تخلخل أرضي، وفي الكبريت إحراق تكون الحديد، وإن ضعف التركيب تكون الأسرب، وأصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوي بعقد الزئبق بالكبريت انعقاداً محسوساً يحصل لهم بذلك غلبة الظن، بأن الأحوال الطبيعية تقارب الأحوال الصناعية، وأما القطع فلا يد[3] فيه لأحد.

---

(١) هو أبو البركات بن القضاعي، طبيب مشهور لقبه الخليفة الموفق بأبي البركات كان ماهراً في صناعته متضلعاً من علومها، وكانت صناعته الرمد ويعدّ من الافاضل فيها. خدم الملك العزيز بن الملك الناصر صلاح الدين بالديار المصرية، وتوفي بالقاهرة سنة ٥٩٨هـ
راجع دائرة معارف القرن العشرين ٢ : ١٣٨
(٢) سقط من (أ) لفظ (الأمر)
(٣) في (ب) يدعيه بدلاً من (يدفيه)

[قال (وتكونها بالصنعة)

سيما الذهب والفضة مما يثبته الأكثرون، ويزعمون أن تحصيل صورها النوعية على تقدير ثبوتها غير مشروط بالعلم بحقائقها، وتفاصيلها، بل يكفي العلم بجميع المواد على وجه يستحق فيضان الصور بأسباب لا نعلمها].

يعني أن الكثير من العقلاء ذهبوا إلى أن تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع. وذهب ابن سينا إلى أنه لم يظهر له إمكانه فضلاً عن الوقوع، لأن الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الأجساد أنواعاً أمور مجهولة. والمجهول لا يمكن إيجاده. نعم. يمكن أن يصبغ[1] النحاس بصبغ[2] الفضة، والفضة بصبغ[3] الذهب، وأنه يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص، لكن هذه الأمور المحسوسة يجوز أن لا تكون هي الفصول. بل عوارض ولوازم.

وأجيب: بأنا لا ثم اختلاف الأجسام بالفصول، والصور النوعية. بل هي متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض التي يمكن زوالها[4] بالتدبير.

ولو سلّم. فإن أريد لمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية، أنها مجهولة من كل وجه فممنوع. كيف وقد علم أنها مبادىء لهذه الخواص والأعراض. وإن أريد أنها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها، فلا نسلم[5] أن الايجاد موقوف على العلم بذلك. وأنه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عنده، لأسباب لا تعلم على التفصيل، كالحبة من الشعر، والعقرب من البازروج، ونحو ذلك، وكفى بصنعة الترياق، وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على إمكان ذلك. نعم الكلام في الوقوع، وفي العلم بجميع المواد، وتحصيل

---

(١) في (ب) يصنع بدلاً من (يصبغ)

(٢) في (ب) يصنع بدلاً من (يصبغ)

(٣) في (ب) يصنع بدلاً من (يصبغ)

(٤) سقط من (أ) لفظ (زوالها)

(٥) في (أ) فلاثم بدلاً من (فلا نسلم)

الاستعداد ولهذا جعل الكيمياء[1] كالعنقاء مثلاً في اسم بلا مسمى.

[قال (والثاني)

كالكبريت والزرنيخ مما فيه امتزاج ضعيف بين يبوسة ودهنية انعقدت بالبرد].

أي الذائب المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية، مع يبوسة غير مستحكم المزاج، ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه. وهو الاشتعال. وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالأرضية والهوائية تخمراً شديداً بالحرارة، حتى صارت تلك المائية دهنية، وانعقدت بالبرد، وكالزرنيخ وهو كذلك. إلا أن الدهنية فيه أقل.

[قال (والثالث)

كالزاجات والأملاح مما ضعف امتزاجه، وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس، ولذا يذوب بالماء، وفي الزاجات مع الملحية والكبريتية وقوة بعض الأجساد الذاتية][2].

أي الذائب الذي لا ينطرق، ولا يشتعل، ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر واليبس، كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية وحجارة، وفيها قوة بعض الأجساد الذائبة، وكالأملاح وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف

---

(١) الكيمياء: هو علم يبحث فيه عن طبائع وخواص الأجسام الأرضية وكيفية تحليلها وتركيبها.

يعتبر هذا العلم من العلوم الحديثة العهد فلم يبعد تاريخ تكوينه على حالته المعروفة اليوم عن مئة سنة. أما قبل ذلك فقد كان عبارة عن نظريات تجريبية لا نظام لها ولا قانون يجمع شتاتها وكثيراً ما كانت محتوشة بالخطأ، أما اليوم فقد صارت الكيمياء من وجهتها النظرية والعلمية في مصاف جميع العلوم المقررة ومما يؤثر عنها أنها ترقت ترقياً سريعاً للغاية، فإن قيامها على حالتها العصرية لم تكن نتيجة مجهودات القرائح في أجيال عدة كما كانت حال جميع العلوم الاخرى، فإن مسائل تحليل الهواء ونظرية الاحتراق والتنفس والتمييز بين الأجسام القابلة للوزن وغير القابلة للوزن والفصل بين الأجزاء البسيطة والمركبة وجميع المكتشفات التي قلبت حال هذا العلم تمت كلها في خمس عشرة سنة، وكل هذه الانقلابات السريعة المدهشة التي طرأت على هذا العلم هي عمل رجل واحد هو «لا فوازيه» العالم الفرنسي.

راجع دائرة معارف القرن العشرين ٨: ٢٥٣ وما بعدها

(٢) في (أ) الذاتية بدلاً من (الذائبة) وهو تحريف

كثير النارية، وانعقد باليبس مع غلبة الأرضيةالدخانية، ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ، والتصفية.

[قال (والرابع)

كالزئبق وهو من امتزاج شديد بين مائية كثيرة، وأرضية لطيفة كبريتية].

أي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته، ما استحكم الامتزاج بين أجزائه الرطبة الغالبة[1]، والأجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقهما كالزئبق وتولده من مائية خالطته أجزاء أرضية كبريتية بالغة[2] في اللطافة.

[قال (والخامس)

كالياقوت واللؤلؤ[3] والزبرجد ونحو ذلك مما فيه امتزاج شديد بين أجزاء يابسة، وقليل مائية يحيلها البرد إلى الأرضية بحيث لا تبقى رطوبة فيه دهنية].

أي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسة ما اشتد الامتزاج بين أجزائه الرطبة والأجزاء اليابسة المستولية بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع إحالة البرد للمائية إلى الأرضية، بحيث لا تبقى رطوبة حية دهنية، ولذا لا ينطرق، ولما أن عقده باليبس لا يذوب إلا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر، بخلاف الحديد المذاب، وذلك كالياقوت واللؤلؤ[4] والزبرجد ونحو ذلك من الأحجار.

---

(١) في (ب) العالية بدلاً من (الغالبة)

(٢) سقطت من (ب) بالغة وبها زيادة (ما بلغت)

(٣) في (أ) واللعل بدلاً من (اللؤلؤ) وهو تحريف

(٤) اللؤلؤ: معروف، وهو مكون من طبقات صدفية تركزت، ويظهر أن في وسطها جسم غريب، اعتبر «بليدناس» من الاقدمين هذا اللؤلؤ من بادزهر وحصيات ناشئة من طفحان عارضي الصدف الذي لا يتميز عنه في نظر الكيمياء.

لاجل اجتناء اللؤلؤ يغوص الغواصون عليه في أعماق البحار لتقلع منها الحيوانات الصدفية التي توجد فيها اللالىء، وتلك الحيوانات تكثر بجوار جزيرة سيلان، ورأس قوران والخليج الفارسي وهولاندة الجديدة، وخليج المكسيك ولذلك يميز اللؤلؤ إلى شرقي وغربي. اللؤلؤ كلما كان ماؤه أصفى وحجمه أعظم، وشكله أنظم كان أكثر اعتباراً وأجل قيمة، وقد ذكر أن اللؤلؤ يفقد لمعانه ولاجل إعادته إليه قيل يعطي للدجاج لتزدرده ثم تذبح بعد دقيقة ويخرج اللؤلؤ من معداتها معلماً فإذا =

[قال (ومرجع المعدنيات إلى الأبخرة والأدخنة)

وتكون البعض بالتصعيد كالنوشارد والملح ظاهر].

فإنها إذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تفجر الأرض فتخرج عيوناً أو زلازل، بل ضعيفة تحتبس في باطن الأرض، وتمتزج بالقوى المودعة في الأجسام التي هناك على ضروب مختلفة، فقد تفسد تلك الأجسام لقبول قوى أخرى، وصور تكون بها أنواعاً هي الجواهر المعدنية، ويختص كل نوع ببقعة لمناسبة له معها، فإذا زرع في بقعة أخرى لم يتولد منه شيء، لأن القوة المولدة له، إنما هي في تلك الأرض، ولا خفاء في أن بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد، وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح، ولا في أن مثل الذهب والفضة واللؤلؤ وكثير من الأحجار قد يعمل له شبه، يعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادىء النظر، وإنما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر.

[قال (واتفقوا)

على زوال صور المواد المركبة كالزئبق والكبريت عند تكون الذهب، لكونها تابعة للمزاج المنعدم[1] عند تصغر الأجزاء جداً، ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه، بين حجم الزئبق والكبريت ووزنيهما، كما هو حكم المركبات الباقية على صور أجزائها].

يريد أن المزاج الثاني ليس كالأول في بقاء الأجزاء. أعني البسائط العنصرية على صورها النوعية، بل المواد المركبة، كالزئبق[2] والكبريت المتكون منهما

= صح هذا يمكن تفسيره بأن اللؤلؤ شديد التأثير بالجوامض حتى الضعيفة فإن ازدردته الدجاج أثرت عليه حوامض معدتها فأخذت من سطحه طبقة فعاد إليه لمعانه. وقد اشتهرت اللالىء الصغيرة في طب العرب وغيرهم من الأقدمين، وقد بطل الان استعمالها فأوصى الأقدمون باختيار الابيض الزاهي الشفاف النقي منها وقالوا إذا تحول اللؤلؤ إلى مسحوق فإنه يعطي بمقدار من ٧ قمحات إلى نصف درهم فيكون مقوياً للقلب ومضاداً للسم وغير ذلك، ولا سيما القلويات، والاسهال، والأنزفة ونحوها.

ويدخل في معجون القرمز، ومسحوق الورد الأحمر مع أنه في الحقيقة ماص فقط، عادم الطعم.

(١) في (ب) المتقدم بدلاً من (المنعدم)

(٢) سبق الحديث عن الزئبق أنواعه وخواصه في كلمة وافيه فليرجع إليها.

الذهب، لا تبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المنعدم[1] عند تصغر الأجزاء جداً. فالتركيب المفضى إلى حصول المزاج التابع لتصغر الأجزاء، لا كتركيب الشخص من الأعضاء، لا يكون عند التحقيق إلا من البسائط العنصرية، ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزئبق والكبريت[2] ووزنيهما، على ما هو قياس المركب من الأجسام المختلفة في الثقل الباقية على صورها، بل حجمه، أقل منهما بكثير ووزنه أكثر على ما سيأتي.

[قال (خاتمة)

الأجسام تتفاوت في الثقل لاختلاف الصور، وبحسب ذلك تتفاوت في الحجم والحيز، وفي الطفو على الماء والرسوب فيه، ويختلف وزن كل في الماء والهواء، ويتعين جميع ذلك بتعين الماء الذي يخرج من الإناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منها، مثلاً ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع، ومن الفضة تسعة وثلثان، ونسبة ماء الذهب إلى ماء الفضة نسبة حجمه إلى حجمها، وثقلها إلى ثقله، وإذا سقط ماء كل عن وزنه في الهواء بقي وزنه في الماء، وما كان ماؤه أقل من وزنه، فهو راسب أو أكثر فطاف، وإن تساويا نزل فيه بحيث يماس أعلاه[3] سطح الماء].

هذا بحث شريف يتفرع عليه أحكام كثيرة في باب الفلزات[4] والأحجار،

---

(١) في (ب) المتقدم بدلاً من (المنعدم)

(٢) الكبريت: عنصر لافلزي، رمزه، (كب) ذو شكلين بلورين أصفرين، وثالث غير بلوري قاتم اللون. نشيط كيمائياً ينتشر في الطبيعة، وهو أحد العناصر الموجودة في الجبلة (البرموتوبلازم) يستعمل لتحضير (البارود، كبريتات الباريوم، وثاني اكسيد الكبريت وحمص الكبريتيك، وعجينة الورق، والمطاط، والثقاب، ومبيدات الحشرات).

(٣) في (أ) أعلى بدلاً من (أعلاه)

(٤) الفلزات: واحدها: فلز: عنصر كيمائي يتميز ببريق خاص وبقابليته لتوصل الحرارة والكهرباء، وقدرته على تكوين أيون موجب، وتكون الفلزات نحو ثلثي العناصر المعروفة، وتختلف في الصلادة، والقابلية للطرق، والسحب، وقوة الشد، والثقل النوعي، ونقطة الانصهار، والكروم أصلها الفلزات والسيزيوم أكثرها رخاوة، والفضة أحسنها توصيلاً للكهرباء ويليها النحاس فالذهب فالالومنيوم، وكل الفلزات موصلة جيدة نسبياً للحرارة ويمكن ترتيبها حسب نشاطها في متسلسلة دفع كهربائية وعموماً يستطيع أي فلز أن يحل محل الهيدروجين

ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب، وفي عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث المعدنيات، لأن أمره فيها أظهر، واحتياجها إليه أكثر وقد سبقت إشارة إلى أن اختلاف الأجسام في الخفة والثقل، عائد إلى اختلافها في الصور والاستعدادات، لا إلى كثرة الأجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء، وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل، تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه، ومن اختلاف أوزانها في الماء، بعد التساوي في الهواء. مثلاً حجم الأخف يكون أعظم من حجم الأقل مع التساوي في الوزن، كمائة مثقال من الفضة، ومائة من الذهب، وحيز الأخف يكون إلى صوب المحيط[1]، والأثقل إلى صوب المركز، وإن تساويا وزناً أو حجماً، والأخف قد يعلو الماء، والأثقل يرسب فيه كالخشب والحديد، وإن كان وزن الخشب أضعاف وزن الحديد، وإذا كان في إحدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر، وفي الأخرى مائة مثقال من الذهب أو الفضة أو غيرهما من الأجساد التي جوهرها أثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستوياً في الهواء، فإذا أرسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء. بل يميل العمود إلى جانب الجوهر الأثقل، وكلما كان من جوهر أثقل، كان الميل أكثر، ويفتقر الاستواء إلى زيادة في الحجر حسب زيادة الثقل، مع أن وزن الجوهر ليس إلا مائة مثقال مثلاً، وذلك لأن الأثقل أقدر على خرق القوام الأغلظ، وأما إذا أرسلنا أحدهما فقط في الماء، فالعمود يميل إلى جانب الهواء، لكونه أرق قواماً. وقد حاول أبو ريحان[2] تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات، وبعض الأحجار في الحجم، وفي الخفة والثقل، بأن عمل إناء على شكل الطبرزد مركباً على عنقه شبه ميزاب منحني[3]، كما يكون حال الأباريق، وملأه ماء وأرسل فيه مائة مثقال من

---

(١) في (ب) المركز بدلاً من (المحيط)

(٢) هو محمد بن أحمد، أبو الريحان البيروني الخوارزمي، فيلسوف رياضي مؤرخ من أهل خوارزم. أقام في الهند بضع سنين ومات في بلده عام ٤٤٠هـ اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، وعلت شهرته، وارتفعت منزلته عند ملوك عصره، وصنف كتباً كثيرة جداً متقنة، رأى ياقوت فهرستها بمرو في ستين ورقة بخط مكتنف، وياقوت مكثر من النقل من كتبه منها (الاثار الباقية عن القرون الخالية) ترجم إلى الإنجليزية والاستيعاب في صنعة الأسطرلاب، والجماهر في معرفة الجواهر، وتاريخ الأمم الشرقية وتاريخ الهند، وفي أحكام النجوم، وتحقيق ما للهند من مقولة مقبولة

(٣) في (ب) ميزان بدلاً من (ميزاب)

الذهب مثلاً، وجعل تحت رأس الميزاب كفة[١] الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الإناء، وهكذا كل من الفلزات والأحجار، بعد ما بالغ في تنقية الفلزات من الغش[٢]، وفي تصفية الماء، وكان ذلك من ماء جيحون[٣] في خوارزم[٤] في فصل الخريف. ولا شك أن الحكم يختلف باختلاف المياه، واختلاف أحوالها بحسب البلدان والفصول. فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الإناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والأحجار، وعرف بذلك مقدار

---

(١) في (ب) ميزان بدلاً من (ميزاب)

(٢) في (أ) الفسق بدلاً من (الغش)

(٣) جيحون: بالفتح، وهو اسم أعجمي، وقد تعسف بعضهم فقال: هو من جاحه إذا استأصله، ومنه الخطوب الجوائح، سمي بذلك لاجتياحه الارضين. قال حمزة أصل اسم جيحون بالفارسية هرون، وهو اسم وادي خراسان على وسط مدينة يقال لها جيهان فنسبه الناس إليها وقالوا جيحون على عادتهم في قلب الالفاظ.

وقال ابن الفقيه يجيء جيحون من موضع يقال له ريوساران وهو جبل يتصل بناحية السند والهند وكابل، ومنه عين تخرج من موضع يقال له عند ميس.

وقال الاصطخري: فأما جيحون فإنه عموده نهر يعرف بجرياب يخرج من بلاد وخّاب من حدود بذخشان وينضم إليه أنهار في حدود الختل ووخش فيصير من تلك الانهار هذا النهر العظيم وينضم إليه نهر يلي جرباب يسمى بأخش وهذا النهر يجمد لمدة شهرين من شهور الشتاء.

(٤) خوارزم: قال بطليموس في كتاب الملحمة: خوارزم طولها مائة وسبع عشرة درجة وثلاثون دقيقة، وعرضها خمس وأربعون درجة وهي في الاقليم السادس، طالعها السماك، ويجمعها الذراع بيت حياتها العقرب، مشرقة في قبة الفلك وقال أبو عون في زيجة هي آخر الاقليم الخامس، وطولها إحدى وتسعون درجة، وخوارزم ليس اسماً للمدينة إنما هو اسم للناحية بجملتها فأما القصبة العظمى فقد يقال لها اليوم الجرجانية، وقد ذكرت في موضعها.

وقد ذكروا في سبب تسميتها بهذا الاسم أن أحد الملوك القدماء غضب على أربعمائة من أهل مملكته وخاصة حاشيته فأمر بنفيهم إلى موضع متقطع عن العمارات بحيث يكون بينهم وبين العمائرمائة فرسخ، فلم يجدوا على هذه الصفة إلا موضع مدينة كاث وهي إحدى مدن خوارزم فجاءوابهم إلى هذا الموضع وتركوهم وذهبوا فلما كان بعد مدة جرى ذكرهم على بال الملك فأمر قوماً بكشف خبرهم فجاءوا فوجدوهم قد بنوا اكواخاً ووجدوهم يصيدون السمك وبه يتفوتون وإذا حولهم حطب كثير فقالوا لهم كيف حالكم..؟ فقالوا: عندنا هذا اللحم، وأشاروا إلى السمك وعندنا هذا الحطب فنحن نشوي هذا بهذا ونتقوت به، فرجعوا إلى الملك وأخبروه بذلك فسمي ذلك الموضع خوارزم. لآن اللحم بلغة الخوارزمية خوار والحطب رزم، فصار خواررزم فخفف فقيل «خوارزم» استثقالاً لتكرير الراء.

راجع معجم البلدان ٢: ٣٩٥

تفاوتها في الحجم والثقل، فإن ما يكون ماؤه أكثر يكون حجمه أكبر، وثقله أقل بنسبة تفاوت المادين، وإذا أسقطماء كل من وزنه في الهواء، كان الباقي وزنه في الماء. مثلاً. لما كان ماء مائة مثقال من الذهب، خمسة مثاقيل وربع مثقال، كان وزنه في الماء أربعة وتسعين مثقالاً وثلاثة أرباع مثقال، والماء الذي يخرج من الإناء بالقاء الجسم فيه، إن كان أقل من وزن الجسم، فالجسم يرسب في الماء، وإن كان أكثر منه فيطفو، وإن كان مساوياً له، فالجسم ينزل في الماء بحيث يماس أعلاه سطح الماء.

وقد وضع أبو ريحان[1] ومن تبعه جدولاً جامعاً لمقدار الماء الذي يخرج من الإناء بمائة مثقال من الذهب والفضة، وغيرهما، ولمقادر أوزانها عند كون الفلزات السبعة في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت[2] الاسمانجوني، ولمقدار أوزانها في الماء، بعد ما يكون مائة مثقال في الهواء. وهذا هو الجدول والله أعلم.

(١) سبق الترجمة له في كلمة وافية

(٢) جاء في المادة الطبية أنه يسمى بالأفرنجية (ياسنت)وأنواعه في المتجر كثيرة، ومختلفة في التركيب أولها الياقوت الأحمر المسمى بالأفرنجية (رويس) وهو حجر أحمر شفاف كثير اللمعان مبلور. والياقوت الأزرق المسمى بالأفرنجية سفير وقد يوصف بالمشرقي، وثالثها الياقوت الاصفر المسمى بالأفرنجية (طوباز)

هذا جدول أبي الريحان البيروني	جدول أوزان المياه التي تخرج من الإناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما			جدول أوزان الفلزات والجواهر إذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الأسمان جوني			جدول أوزان الفلزات والجواهر في الماء حين تكون مائة مثقال في الهواء		
أسماء الفلزات والجواهر	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	المثاقيل	الدوانق	الطسوجات
الذهب	٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٩٤	٤	٢
الفضة	٩	٤	١	٥٤	١	٢	٩٠	١	٣
الزئبق	٧	٢	١	٧١	٢	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	٥	٠	٥٥	٢	٢	٩١	١	٠
الصّفر	١١	٢	٠	٤٦	٢	٠	٨٨	٤	٠
النحاس الأحمر	١١	٢	١	٤٥	٣	٠	٨٨	٣	٣
النحاس الأصفر	١١	٤	٠	٤٥	٠	٠	٨٨	٢	٠
الحديد	١٢	٥	٢	٤٠	٣	٣	٨٧	٠	٢
الرصاص	١٣	٤	٠	٣٨	٣	٣	٨٦	٢	٠
الياقوت الاسمانجونجوني	٢٥	١	٢	١٠٠	٠	٠	٧٤	٤	٢
الياقوت الأحمر	٢٦	٠	٠	٩٧	٠	٣	٧٤	٠	٠
اللعل	٢٧	٥	٢	٩٠	٢	٣	٧٢	٠	٢
الزمرد	٣٦	٢	٠	٦٩	٣	٠	٦٣	٤	٠
اللاجورد	٣٧	١	٠	٦٩	٥	٢	٦٢	٥	٠
اللؤلؤ	٣٨	٣	٠	٦٥	٣	٢	٦١	٣	٠
العقيق	٣٩	٠	٠	٦٤	٤	٢	٦١	٠	٠
الشبه	٣٩	٣	٠	٦٤	٢	١	٦٠	٣	٠
البللور	٤٠	٠	٠	٦٣	٠	٣	٦٠	٠	٠

[قال(المبحث الثاني)

اشتمل النبات على زيادة اعتدال، شارك الحيوان فيما يجري مجرى بعض الأعضاء، وفي قوى بها تحفظ الأشخاص، وتتم كمالاتها المقدارية، ويحصل الأمثال التي بها بقاء النوع ويسمى قوى طبيعية].

بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات، ترقياً إلى الأكمل فالأكمل، والأعدل فالأعدل. ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدني، وتقارب ما يوجد في الحيوان، صار له شبه بالحيوان، في بعض الأعضاء والقوى. ذلك أن له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر[1]، كعقد الأغصان والزرع، وفي البذور مواضع متميزة منها تتوالد الأغصان، وله عروق بها يتغذى[2]،ولحاء بهيستحفظ، وأجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر، كالورق والزهر وله فضول تدر كالصموغ والألبان، وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها، ولتكميل المقدار كالنامية، ولتحصيل المثل إبقاء للنوع كالمولدة.

---

(١) قال تعالى: ﴿وأرسلنا الرياح لواقح.﴾ سورة الحجر آية رقم ٢٢. أي تلقح السحاب فتدر ماءً وتلقح الشجر فتفتح عن أوراقها وأكمامها وذكرها بصيغة الجمع ليكون منها الإنتاج.

(٢) تمتاز النباتات عن الحيوانات في أنها ذاتية التغذية، إذ تقوم بصنع غذائها من مواد بسيطة تحصل عليها من البيئة المحيطة بها فهي تحصل على ثاني اكسيد الكربون من الهواء في حين تحصل على الماء والأملاح المعدنية من التربة ولما كان صنع الغذاء يتم بشكل أساسي في الورقة كان لا بد من وجود أعضاء تقوم بامتصاص الماء والأملاح من التربة أولاً ثم نقلها إلى الورقة وهناك أعضاء تقوم بنقل الغذاء من الورقة إلى باقي أجزاء النبات، وتتم عملية النقل في النبات بواسطة أجهزة متخصصة تعرف بالأوعية الموصلة وهي تنتظم في مجموعات تعرف بالحزم الوعائية، وتمتد الحزم الوعائية في جميع أعضاء النبات من جذور وسيقان

[قال (فمنها الغاذية)

وهي التي تحيل الغذاء إلى مشاكلة المغتذى، ويخدمها أربع قوى هي: الجاذبة للغذاء، والماسكة للمجذوب ريثما ينهضم، والهاضمة التي تحيل الغذاء إلى ما يليق بجوهر المغتذي، والدافعة لما لا حاجة إليه، لأن هذه الحركات والسكنات ليست إرادية لعدم الإرادة للغذاء، ولا طبيعية لوقوعها على خلاف الطبع، بل قسرية، وليس للقاسر إرادة الحيوان، إذ قد يقع[1] بدونها ولا أمراً من خارج وهو ظاهر فتعين أن تكون قوى فيه][2].

المحققون على أنها قوة مغايرة للجاذبة ،والماسكة ، والهاضمة ، والدافعة[3]. وإن كان ظاهر كلام البعض ، يشعر بأنها نفس الهاضمة. والبعض بأنها عبارة عن مجموع الأربع ، وحاصل الفرق أن الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ ، إلى أن يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءاً من المغتذي. وهذا معنى إحالة الغذاء إلى ما يليق بجوهر المغتذي. والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد ، إلى أن تجعله جزءاً بالفعل. وهذا معنى إحالة الغذاء إلى مشاكلة المغتذي. ففي تفسير الهاضمة أريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز ، وبالإحالة التغير في الكيف ، كتغير الطعام إلى الكيلوس ، أو في الجوهر كتغير الكيلوس إلى الدم ، والدم إلى اللحم. وفي تفسير الغاذية. أريد بالغذاء ما هو بالفعل. أعني حين ما[4] يصير جزءاً من العضو. وبالإحالة التغير في الجوهر ، ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون ، والقوام ، واللصوق.

ثم ها هنا مقامان: أحدهما: بيان وجود[5] هذه القوى

وثانيهما: بيان تغايرها.

أما الأول ، فيدل على وجود الجاذبة في المعدة ، حركة الغذاء من الفم إليها

(١) في (ب) يدفع بدلاً من (يقع)
(٢) في (ب) منه بدلاً من (فيه)
(٣) سقط من (ب) لفظ (الدافعة)
(٤) سقط من (ب) حرف (ما)
(٥) سقط من (أ) لفظ (وجود)

حركة صاعدة كما في البهائم والإنسان المعلق برجليه، فإنها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك. أعني الغذاء، وليس القاسر أمراً من خارج للقطع بانتفائه[1]، ولا إرادة من الحيوان لوقوعها حيث لا إرادة، بل من إرادة المنع، كما إذا كان في الغذاء شعرة أو عظم مثلاً، فينقلب إلى المعدة لفرط شوقها إليه، وإن كنت تريد إخراجه من الفم، وأيضاً قد نرى المعدة عند شدة شوقها إلى الطعام، تصعد وتجذبه، ويظهر ذلك بينا في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كالتمساح[2]، فتعين كونها بقوة من المعدة، وما ذكر في المواقف من أن هذه الحركة، ليست إرادية، إما من الغذاء فلعدم شعوره، وإما من المغتذي فلوقوعها بلا إرادته، فمبني على أنه أراد بالإرادية، ما ينسب إلى الإرادة على ما يعم الواقعة بإرادة المتحرك، والتابعة لإرادة القاسر نفياً للقسمين بأخصر[3] عبارة. ويدل على وجودها في الرحم أنه إذا كان خالياً عن الفضول، بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه إلى المني، حتى يحس المجامع بأنه يجذب الإحليل إلى داخل جذب المحجمة للدم، وفي باقي الأعضاء أن الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء، ثم نجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه، وينصب إلى عضو مخصوص، ويجري الدم في طريق العروق، إلى جميع الأعضاء، ولا يتصور ذلك إلا بما فيه من الجواذب، ويدل على وجود الماسكة: أن الغذاء وإن كان في غاية الرقة[4] والسيلان يبقى في المعدة إلى الانهضام[5]، والمني مع اقتضائه الحركة إلى أسفل يبقى في الرحم، وكذا الدم في سائر الأعضاء، وعلى وجود الدافعة. أنا نجد المعدة عند القيء، ودفع ما فيها تتحرك إلى فوق، بحيث يحس بتزعزعها، وبحركة الأحشاء تبعاً لها، وكذا الأمعاء عند دفع ما فيها بالإسهال، والرحم عند دفع الجنين، وأما في سائر الأعضاء، فلا شك أن الدم عليها مخلوط بغيره من الأخلاط[6]، فلو لم يكن فيها ما

(١) في (أ) بزيادة (للقطع بانتفائه)

(٢) أو الحيوان الاخر الذي يسمى (بسبع البحر) أو سيد قشطة كما يسميه المصريون.

(٣) سقط من (ب) جملة (بأخصر عبارة)

(٤) في (ب) الميوعة بدلاً من (الرقة)

(٥) في (ب) الهضم بدلاً من (الانهضام)

(٦) سقط من (أ) لفظ (الأخلاط)

يدفع غير الملائم، لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي، ويدل على الهاضمة: تغير الغذاء في المعدة، وظهور طعم الحموضة[1] في الأحشاء، ثم تمام الاستحالة، ثم تبدل الصورة إلى صورة الأخلاط.

وأما الثاني: وهو بيان تغاير هذه القوى فمبني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الأفعال المختلفة عن قمة واحدة طبيعية. ولهذا ترى بعض الأعضاء ضعيفاً في بعض هذه الأفعال، وقوياً في الباقي، ولا يخفي أنه لا يدل على تعدد القوى بالذات، لجواز أن يكون الاختلاف عائداً إلى اختلاف الآلات، والاستعدادات.

[قال (وتوجد الأربع)

في كل عضو وقد يتضاعف في البعض].

يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لأنه يفتقر في البقاء إلى الاغتذاء المفتقر إلى الأفعال المستندة إلى القوى الأربع، وقد يتضاعف في بعض الأعضاء. أعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة، فإن فيها جاذبة للغذاء من الفم، وماسكة له فيها، ومغيرة إلى ما يصلح أن يصير دماً في الكبد، ودافعة للفضلات إلى الأمعاء، ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الأعضاء، وماسكة له ريثما يغير إلى مشاكلة جوهر المعدة، وهاضمة تفعل ذلك، ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملائم وكذا الكبد والعروق.

[قال (ولا حصر لمراتب الهضم)

إلا أنها تجعل أربعاً إلى الأعضاء وظهور التغيرات. أولها: المعدة[2]

---

(١) الحموصة: طعم الحامض، وقد حمض الشيء بالضم، وحمص الشيء أيصاً بالفتح يحمض حموصة وحمضاً أيضاً، وقولهم فلان حامض الرئتيتن أي مر النفس.

والحمص: ما ملح وأمر من النبات، والحمضة: الشهوة للشيء وفي حديث الزهري «الاذن محاجة وللنفس حمضة» وإنما أخذت من شهوة الإبل للحمض لانها إذا ملت الخلة اشتهت الحمضة فتحول إليه والتحميض: الاقلال من الشيء يقال: حمض لنا فلان في القرى أي قلّل، وأما قول الاعلب العجلي: لا يحسن التحميص إلا سرداً فإنه يريد التفخيذ

(٢) المعدة: كيس عضلي يقع في الجانب الايسر من التجويف البطني تحت الحجاب الحاجز، وتكون المعدة مزودة بحلقات عضلية قوية تعمل كصمامات لتنظيم مرور الطعام، وتوجد هذه الحلقات عند =

وابتداؤها من الفم، ثم الكبد، ثم في العروق، ثم في الأعضاء. فإن الغذاء يستحيل في المعدة جوهراً شبيهاً بماء الكشك الثخين يسمى كيلوسا، فيندفع كثيفه من طريق الأمعاء، وينجذب لطيفه إلى الكبد من طريق ماساريقا].

يعني أن الغذاء من ابتداء المضغ إلى حين يصير جزءاً من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة، من غير أن يكون ذلك محصوراً في عدد، إلا أنهم نظروا إلى أعضاء الغذاء والعضو المغتذي، وإلى ظهور التغيرات في الغاية. فقالوا: هضم الغذاء إما أن لا يلزمه خلع صورته، وذلك هو الذي به يتغير إلى أن يصير كيلوسا، وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم، أو يلزمه خلع صورته، فإما أن يلزم من كمال ذلك النضج، حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع، ويكون في كل عضو، أو لا يلزمه حصول الصورة العضوية، فإما أن يلزمه حصول التشبه بها في المزاج، وذلك هو الذي به يصير رطوبة ثانية. وهو أن يكون في العروق، أو لا يلزمه ذلك، وهو الذي به يصير خلطاً ويكون هذا في الكبد. ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم، بأن الحنطة الممضوغة تفعل في إنضاج الدماميل ما لا تفعله المدقوقة المبلولة بالماء، أو المطبوخة فيه، وبأن ما يبقى من الطعام بين[1] الأسنان يتغير، وتنتن رائحته، ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم. والسبب في ذلك أن سطح الفم متصل بسطح المعدة، بل كأنهما سطح واحد بشهادة التشريح[2]، ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة، هضماً واحداً، لا كما

= فتحة الفؤاد التي تصل المريء بالمعدة، وعند فتحة البواب التي تصل المعدة بالاثني عشر.

وعندما يدخل الطعام إلى المعدة تبدأ سلسلة من الانقباضات للعضلات الدائرية الموجودة في جدار المعدة تشبه الحركة الدورية، ولهذه الانقباضات أهمية في خلط الطعام مع العصير المعدي الذي يقوم بهضم بعض مكونات الطعام، ويفرز جدار المعدة لدى الإنسان البالغ حوالي ٣ ليترات يومياً من العصير المعدي. الذي يتألف من:

أ ـ حامض الكورودريك

ب ـ انزيم البيسين

ج ـ انزيم الرينين

(١) في (ب) الأسنان بدلاً من (بين الاسنان)

(٢) ولهذا يعتبر الجهاز الهضمي في العلم الحديث يتكون من الفم، والبلعوم والمريء والمعدة، والامعاء الدقيقة، والامعاء الغليظة، والمستقيم والشرج

يسبق إلى بعض الأوهام، من أن أول الهضوم في الفم. والثاني في المعدة، والثالث في الكبد، والرابع في العروق، خطأً لما[1] هو العمدة، والغاية في الهضم. أعني التغيير إلى جوهر هذا[2] العضو عن درجة الاعتبار، وأما جعل الهضم الكبدي واحداً، مع أن ابتداءه في الماساريقا.

أعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد، وبين أواخر المعدة، وجميع الأمعاء، وليس لها اتحاد بالكبد، فلأنه لا نظير فيها للطيف الكيلوس المنجذب إليها تغير يعتد به، وحالة متميزة عن الكيلوسية، التي حصلت في المعدة، والخلطية التي تحصل في الكبد، ثم لكل من هذه الهضوم، فضل تندفع. ضرورة أن الهاضمة لا يمكنها إحالة جميع ما يرد إليها من الغذاء، إما لكثرته، وإما لأن من أجزائه ما لا يصلح أن يصير جزءاً من المغتذي، فالهضم الأول له فضل كثير، لأنه يفعل في الغذاء، وهو باق على طبيعته وأجزائه الصالحة وغير الصالحة، وعلى كثرته[3] الواردة على المعدة، باختيار من الحيوان، سيما الإنسان المفتقر باعتدال مزاجه إلى تنويع الأغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره، لا بمجرد انجذاب طبيعي للنافع وحده، كما في باقي الهضوم[4]، وكما في غذاء النبات، فلذا احتاج إلى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج، والهضم الثاني تكون فضلاته قليلة لطيفة، لأن الغذاء يرد إليه بجذب طبيعي، ومن منافذ ضيقة جداً، فيخرج أكثرها بالبول، والباقي من طريق الطحال والمرارة. وأما الهضم الثالث والرابع، فاندفاع فضولهما إما أن يكون خروجاً[5] طبيعياً أو لا ،والثاني إما أن يكون باقياً على خلطيته من غير

---

(١) في (أ) خطأ وفي (ب) خطأ

(٢) سقط من (أ) لفظ (هذا)

(٣) سقط من (ب) جملة (وعلى كثرته الواردة على المعدة)

(٤) في (ب) الهضم بدلاً من (الهضوم)

(٥) لا تشكل عملية الإخراج في النباتات مشكلة هامة بالنسبة لها ويعود ذلك لعدة أسباب منها:

١ ـ أن معدل عمليات الهدم في النبات أقل مما هو عليه في الحيوانات لذلك تتجمع المواد الإخراجية ببطء في النباتات

٢ ـ تعيد النباتات الخضراء استخدام الفضلات الإخراجية لعمليات الهدم في عمليات البناء فالماء، وثاني أكسيد الكربون الناتجة من عمليات التنفس تستخدم ثانية في عملية التركيب الضوئي، وكذلك الحال بالنسبة للفضلات النيتروجينية التي يمكن الاستفادة منها في بناء البروتينات.

تصرف للهضم، الثالث كدم البواسير، والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره، وإما أن يكون قد استحال استحالة غير تامة. كالصديد والقيح، أو تامة: إما إلى حالة تصلح للتغذية، كالثغل[1] النضج الخارج من البول في حالة الصحة، مما فات الصفرة الغاذية، أو، لا، كالمدة الخارجة من الأورام المتفجرة، والأول وهو ما يكون خروجه طبيعياً. إما أن يجمع إلى منفعة الانتقاص منفعة أخرى أو لا. فالأول إما أن يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الأعضاء، وهو مادة الظفر أو لا وهو مادة الشعر، أو غير متصل، وهو مادة الولد. أعني المني، أو يكون غير توليد جسم آخر. وحينئذ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمني، كالودي الحافظ لرطوبة المني، المسهل لخروجه، وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث، أو حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة، أو بعد ذلك كاللبن، وقد لا تتعلق بهما، وذلك إما لدفع ضرر شيء يخرج من البدن كالودي الكاسر بلعابيته لحدة البول، أو يدخل فيه كوسخ الأذن، القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه، وإما لا لدفع ضرر شيء كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان. والثاني. وهو ما لا يجمع إلى منفعة الانتقاص منفعة أخرى إما أن يتكون عنه جسمٌ آخر منفصل كمادة القمل،[2] أو غير منفصل كمادة الحصا، وإما أن لا يتكون، وهو إما أن لا يكون محسوساً البتة، كالبخار المتحلل، أو يكون محسوساً أحياناً كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه، فإنه لا يحس إلا أن يجمع أو دائماً[3]، وخروجه إما أن يكون من منفذ محسوس كالمخاط أو غير محسوس كالعرق.

[قال (فتصير الأخلاط الأربعة)

ثم يندفع في العروق، ويتميز ما يليق لكل عضو، ويرشح عليهم من فوهات[4] العروق الكثيفة].

---

(١) في (ب) كالبقل بدلاً من (كالثغل)
(٢) في (ب) العمل بدلاً من (القمل)
(٣) سقط من (ب) لفظ (أو دائماً)
(٤) في (ب) مسام بدلاً من (فوهات)

يعني الدم والبلغم والصفراء[1] والسوداء، وذلك بحكم الاستقراء، فإن الحيوان سواء كان صحيحاً أو مريضاً، يجد دمه مخالطاً لشيء كالرغوة وهو الصفراء، أو لشيء كالرسوب وهو السوداء، أو لشيء كبياض البيض وهو البلغم، وما هذه الثلاثة فهو الدم، وقد يقال: إن الكيلوس إذا انطبخ، فإن كان معتدلاً فالدم، وإن كان قاصراً فالبلغم والسوداء، وإن كان مفرطاً فالصفراء. وأيضاً فإن الأخلاط تتكون من الأغذية المركبة من الإسطقسات الأربعة، فبحسب غلبة قوة واحد منها يوجد خلط خلط. وأيضاً الغذاء شبيه بالمغتذي، وإن في البدن عضواً بارداً يابساً كالعظم، وبارداً رطباً كالدماغ، وحاراً رطباً كالكبد، وحاراً يابساً كالقلب، فيجب أن تكون الأخلاط كذلك ليغتذي كل عضو بما يناسبه، هذا والحق أن الغاذي بالحقيقة هو الدم، وباقي الأخلاط كالأبازير المصلحة، ولهذا كان أفضل الأخلاط، وأعدلها مزاجاً وقواماً، وألذها طعماً، وفسروا الخلط بأنه جسم رطب سيال، يستحيل إليه الغذاء أولا، واحترز بالرطب، أي سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج، عن مثل العظم والغضروف، وبالسيال أي ما من شأنه أن ينبسط أجزاء متسفلة بالطبع، حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم، إن قلنا بكونهما رطبين، والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر بحرارة البدن، وتصرف الغاذية بقرينة التعدية بإلى[2].

إذ يقال في العرف، استحال الماء إلى الهواء، وقلما يقال. استحال الماء الحار إلى الباردة، بل بارداً، وبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل إليه الغذاء أولا في كيفيته، والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز، وسائر ما

---

(١) مادة الصفراء التي تفرزها المرارة، ومرض الصفراء أيضاً، والصفراء: القوس، والصفراء نبت، والصفرية بالضم: صنف من الخوارج نسبوا إلى زياد بن الأصفر رئيسهم، بكسر الصاد والصفار بالضم: اجتماع الماء الاصفر في البطن، يعالج بقطع النائط وهو عرق في الصلب قال الراجز: قصب الطبيب نائط المصفور وقبله: وبجَّ كلَّ عاندٍ نعور والصفر: فيما تزعم العرب: حية في البطن تعض الانسان إذا جاع واللذع الذي يجده عند الجوع من عضه قال أعشى باهلة يرثي أخاه

لا يتأرَّى لما في القدر يرقبه ... ولا يَعِض على شُرْسُوفه الصفَرُ

وفي الحديث: لا صفر ولا هامة.

(٢) في (ب) التغذية بدلاً من (التعدية)

يرد على البدن فيغذوه. واحترز بقيد الأولية عن الرطوبات الثانية وعن المني، فإن الغذاء إنما يستحيل إليهما بعد الاستحالة إلى الخلط، ويرد عليه إشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم، . ويدفع بأن المراد استحالة الغذاء أولا[1] في الجملة. وكل خلط فرض، فإن من شأنه أن الغذاء يستحيل إليه أولا. ثم لا خفاء في أنه مثل اللحم والعظم، وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد، فذكر الرطب والسيال يكون مستدركاً، بل مخلا بالانعكاس[2]، إذ يخرج البلغم الجصي، والسوداء الرمادية، فإنهما غير سيالين، بحكم المشاهدة، والقول بأن عدم السيلان لمانع ليس بقادح ضعيف.

[قال (ثم يتشبه به)

لوناً، وقواماً، ومزاجاً، والتصاقاً].

أي يصير ما يليق بالعضو، ويرشح عليه شبيهاً به في المزاج والقوام[3] واللون والالتصاق، أعني صيرورته جزءاً من العضو على النسبة الطبيعية، من غير أن يبقى متميزاً عنه، مترهلاً كما في الاستسقاء اللحمي. فإن ذلك إخلال بفعل الالصاق، كما أن البرص[4] والبهق إخلال بالتشبه في اللون. أما الذبول فإخلال بتحصيل جوهر الغذاء، ومن الإخلال بالفعل ما وقع في المواقف. أن الاستسقاء اللحمي إخلال بالقوام، والذبول إخلال بالالتصاق، ولا أدري كيف يقع مثله لمثله. واعلم أنه إذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذاذية طلية، قد التصقت بالعضو، وانعقدت، واستحالت إليه من جهة المزاج، لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد، ولم يحصل لها قوام العضو.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أولاً)

(٢) في (ب) ومخلاً بالانعكاس بحذف (بل)

(٣) سقط من (أ) لفظ (القوام)

(٤) البرص: داء وهو بياض، وقد برص الرجل فهو أبرص، وأبرصه الله، وسام أبرص، من كبار الوزغ، وهو معرفة إلا أنه تعريف جنس، وهما إسمان جعلا اسماً واحداً، إن شئت أعربت الاول، وأضفته إلى الثاني، وإن شئت بنيت الاول على الفتح وأعربت الثاني باعراب ما لا ينصرف.

واعترض[1] بأنها حينئذ لا تكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لا بدّ من[2] تحللها. وردّ بأنه يجوز أن تكون الاستحالة إلى قوام العضو لا بتحلل المائية، بل بمجرد الانعقاد، كاللحم يتولد من منتن الدم، ويعقده الحر، والشحم من مائيته ودسميته، ويعقده البرد.

[قال (والشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذى)

في حفظ الصحة، هي التي تكون حال ما يصير جزءاً من العضو، إذ هو الغذاء بالفعل، وأما قبله فبالقوة على الاختلاف[3] في القرب والبعد].

فيه إشارة إلى أمرين: أحدهما: أن الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل. أعني الجسم الذي ورد على البدن، واستحال إلى الصورة العضوية، وصارت جزءاً منه شبيهاً به، لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع، بأنه لا يقال للأجزاء الكاملة من العضو، أنها غذاء له، وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة، أعني الجسم الذي من شأنه، إذا ورد على البدن، وانفعل عن حرارته أن يستحيل إلى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم أو القريبة. أعني الجسم المعد في البدن لأن يصير غذاء بالفعل كالأخلاط، وبعض الرطوبات الثانية[4]، أعني التي تستحيل إليها الأخلاط، وهل تطلق على الكيلوس منعه بعضهم. وثانيهما: أن المراد بالشاكلة في قولهم حفظ الصحة، تكون بالمشاكل، كما أن علاج المريض يكون بالمضاد، موافقة مزاج الغذاء، حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذى، حتى أن غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي أن يكون بارداً، بحيث إذا تصرف فيه طبيعته، فصار غذاء بالفعل، استحال عن البرد، وصار حاراً مشاكلاً لجوهر بدنه، لا أن يكون حاراً مثل مزاجه، وإلا لصار عند الهضم أحر مما ينبغي، وأسقمه، وربما صار من

---

(١) في (ب) واعترف بدلاً من (واعترض)
(٢) سقط من (أ) حرف (من)
(٣) في (ب) التباين بدلاً من (الاختلاف)
(٤) سقط من (ب) لفظ (الثانية)

قبيل الأدوية بل السموم[1]، وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي أن يكون حاراً، ليصير[2] عند الهضم في بدنه البارد بارداً مثله، وبهذا يندفع الاعتراض، بأنه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم أن يكون غذاء من هو حارِ المزاج جداً بالمسخنات مثل العسل والفلفل، وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر[3].

[قال (ومنها)

النامية وهي التي تدخل الغذاء بين أجزاء الجسم، فتزيد في أقطاره بنسبة طبيعته، وقد يقال إنها الغاذية، إلا أنها في الابتداء تفي بإيراد البدل والزيادة، لفرط القوة، وصغر الجثة[4]، وكثرة الرطوبة، وفي الآخر تعجز عن ذلك].

أي ومن القوى الطبيعية النامية، وهي التي تزيد في أقطار الجسم، أعني الطول والعرض والعمق، على التناسب الطبيعي، بما تدخل في أجزائه من الغذاء، فخرج ما يفيد السمن، لأنه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر، والورم لأنه لا يكون على التناسب الطبيعي. أي النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك[5] الشخص، والتخلخل، لأنه لا يكون بما يدخل في الجسم، بل بانبساط جرمه[6]، وأما التخلخل بمعنى الانتفاش. أعني مداخلة الأجزاء الهوائية.

فلو سلّم تناول الجنس. أعني القوة الطبيعية لما يفيده، لخرج بقيد الغذاء، لظهور أن الأجزاء الهوائية، ليست غذاء للمتنفس. والأكثرون على أن قيد مداخلة الغذاء في أجزاء الجسم، يخرج السمن أيضاً، لأنه لا يدخل في جوهر[7] الأعضاء الأصلية المتولدة من المنى، بل في الأعضاء المتولدة من الدم، ومائيته كاللحم

(١) سقط من (أ) لفظ (السموم)
(٢) في (ب) ليصبح بدلاً من (ليصير)
(٣) قال الشاعر:
وبعض السم ترياق لبعض ... وقد يشفي العضال من العضال
(٤) في (ب) الجسم بدلاً من (الجثة)
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك)
(٦) في (أ) جرمه بدلاً من (جزئه)
(٧) سقط من (ب) لفظ (جوهر)

والشحم والسمن، وما ذكره الإمام من أن قيد الأقطار يخرج الزيادات الصناعية، كما إذا أخذت شمعة، وشكلتها بشكل، فإنك متى نقصت من طولها، زدت في عرضها، كلام قليل الجدوى[1]، لأن الكلام في القوى الطبيعية، وفي أن تكون الزيادة بمداخلة الغذاء. وإلا فلاخفاء، في أنك إذا ضممت ومزجت بالشمعة، قدراً آخر من الشمع، حصلت الزيادة في الأقطار[2]، وإنما قدمنا في المتن قيد المداخلة نظراً إلى الوجود. وفي الشرح قيد الزيادة نظراً إلى الظهور، ولا يخفى أن إطلاق النامية على القوة بالنظر إلى الوضع اللغوي من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول، وذلك لأن فعلها، إنما هو الإنماء والنامي. إنما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل النمو، وليست في الجسم الأصلي، ولا الوارد، لأن كلاً منهما على حاله، فإذن كل منهما كما كان، وإنما انضاف جسم إلى جسم، فصار المجموع أعظم من كل منهما، وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيراً ثم عظم. فإذن ليس ههنا جسم نام.

وأجيب: بمنع المقدمة الأولى على ما قال له[3] ابن سينا: إذ[4] أن القوة النامية تفرق أجزاء الجسم، بل اتصال العضو، وتدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية، ولا يلزمه الإيلام، لأن ذلك إنما هو في التفريق الغير الطبيعي. وبالجملة. لما كان معنى النمو، صيرورة الجسم أعظم مما كان بالطريق المخصوص، كان النامي هو ذلك الجسم، الذي ورد عليه الغذاء، وهو في أول الأمر الجسم الأصلي، ثم الحاصل بالتغذية والتنمية، وهكذا إلى أن يبلغ كمال النشوء.

---

(١) في (ب) الفائدة بدلاً من (الجدوى)

(٢) الأقطار جمع قطر. والقطر: بالضم الناحية والجانب والقَطْر: جمع قطرة، والقطر: المطر. والقُطْر والقُطُر: مثل عُسْر وعُسُر: العود الذي يتبخر به قال الشاعر:

كأن المدام وصوب الغمام وريح الخزامي ونشر القُطُر

والمِقْطَرة: المجمرة وأنشد أبو عبيد للمرقش الأصغر

في كل يوم لها مقطرة فيها كباءٌ مُعَدٌ وحَمِيم

أي ماء حار تُحمم به.

(٣) سقط من (أ) لفظ (له)

(٤) سقط من (أ) لفظ (إذ)

قوله وقد يقال: إشارة إلى ما ذكره الإمام من أن فعل النامية إيراد الغذاء إلى العضو، وتشبيهه به، وإلصاقه كالغازية، إلا أن الغازية تفعل هذه الأفعال، بحيث يكون الوارد مساوياً للمتحلل، والنامية تفعل أزيد من المتحلل[1]. ولا شك أن القادر على الشيء، قادر على مثله، والجزء الزائد مشابه للأصل، فإذا قويت الغاذية على تحصيل الأصل، قويت على تحصيل الزائد، وتكون هي النامية، إلا أنها في الابتداء تكون قوية على إيراد بدل الأصل والزائد معاً، لشدة القوة على الفعل، وكثرة المادة. أعني الرطوبة[2] وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو، وبعد ذلك يعود الأمر إلى النقصان لضعف في القوة، وقلة في المادة، وعظم في العضو.

واعترض بأن التغذية والتنمية فعلان مختلفان، فلا يستندان إلى مبدأ واحد، حتى أن أمر التغذية، لما كان بإيراد البدل والشبيه والإلصاق أسندوه إلى قوى ثلاث، وهذا ما قال في الشفاء[3]. إن شأن الغازية أن تؤتى[4] كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره، وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء. وأما النامية فتسلب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة في جهة أخرى، فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى. بيان ذلك: أن الغاذية إذا انفردت وقوي فعلها، وكان ما تورد، أكثر مما يتحلل، فإنها تزيد في عرض الأعضاء وعمقها[5] زيادة ظاهرة بالتسمين، ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها، والنامية تزيد في الطول أكثر كثيراً مما تزيد في العرض.

[قال (ولهذا لما أدى الضعف)

وقلة الرطوبة إلى العجز عن إيراد البدن حل الأجل.

---

(١) في (ب) المتخلل بدلاً من (المتحلل)

(٢) سقطمن (ب) جملة (أعني الرطوبة)

(٣) كتاب الشفاء لابن سينا وقد قام بنشره وتحقيقه مجموعة من الكتاب والمفكرين (الهيئة المصرية للكتاب)

(٤) في (ب) قوى بدلاً من (تؤتي)

(٥) في (ب) وعقمها بدلاً من (عمقها)

إشارة إلى ما ذكروا في ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلية، وفسروا الموت. بتعطل القوى عن الأفعال، لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها.

فإن كان ذلك لانتهاء الرطوبة[1] الغريزية إلى حد لا يفي[2] ما يقوم بها من الحرارة الغريزية بأمر القوى وأفعالها، فموت طبيعي، وإلا فغير طبيعي.

وحاصل الكلام. أن لبطلان الرطوبة الغريزية أسباباً ضرورية، فيكون ضرورياً، فيكون انطفاء الحرارة ضرورياً لبطلان مادته، فيكون تعطل القوى ضرورياً لبطلان آلتها. وتلك الأسباب مثل انتشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج، ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل، ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك، مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المتحللات بإيراد البدل دائماً، لما سبق من تناهي القوى الجسمانية، على أن هناك أمراً آخر، يعين على إطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر[3] لغلبته في الكم، وبطريق الغمر[4] لمضادته في الكيف، وهو ما يستولى من الرطوبة القريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم.

هذا ولو فرضنا فعل الغاذية. أعني إيراد البدل دائماً غير متناه. فليس التحلل دائماً على حد واحد، بل يزداد يوماً فيوماً لدوام[5] المؤثر. أعني المحللات المذكورة في متأثر واحد[6]، هو الرطوبة الغريزية، فالبدل لا يقاومه. فبالضرورة يتأدى الأمر إلى افناء التحلل للرطوبة.

بل لو فرضنا البدل دائماً على مقدار المتحلل. فلاخفاء في أنه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية، لأن الرطوبة الغريزية تخمدت[7] ونضجت في أوعية

---

(١) في (ب) لانتفاء بدلاً من (انتهاء)
(٢) في (ب) يبقى بدلاً من (يفي)
(٣) في (ب) القهر بدلاً من (الغمر)
(٤) في (ب) القهر بدلاً من (الغمر)
(٥) في (ب) لعدم بدلاً من (لدوام)
(٦) في (ب) مقاومة واحدة بدلاً من (متأثر واحد)
(٧) في (ب) تجمدت بدلاً من (تخمدت)

الغذاء، ثم في أوعية المنى، ثم في الرحم، والبدل لم يتجمر إلا في الأولى فيكون إيراده بدلاً منها كإيراد الماء بدلاً من الدهن في السراج[1].

[قال (ومنها المولدة):

وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى، وتفصله إلى أجزاء مختلفة، ونفيدها الهيئات التي لها يصير مثلاً بالفعل، والجمهور على أن المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها، ومحصل الهيئات قوة أخرى تسمى بصورة].

وهي قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله إلى أجزاء مختلفة، وهيئات مناسبة، وذلك بأن تفرز من الغذاء بعد الهضم التام، ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى أو جنسه، ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية، فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو، ثم تفيده بعد الاستحالات الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع، الذي انفصل عند البذر[2] أو لجنسه[3] كما في البغل، والمحققون على أن هذه الأفعال مستندة إلى قوى ثلاث، بينوا حالها على ما عرف في الإنسان، وكثير من الحيوانات الأولى التي تجذب الدم إلى الأنثيين، وتتصرف فيه إلى أن يصير منياً، وهي لا تفارق الانثيين، وتخص باسم المحصلة، والثانية التي تتصرف في المنى، فتفصل كيفياتها المزاجية، وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو، فتعين مثلاً للعصب مزاجاً خاصاً، وللشريان مزاجاً خاصاً، وللعظم مزاجاً خاصاً. وبالجملة تعد مواد الأعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة

---

(١) السراج: معروف، وتسمى الشمس سراجاً، والمسرجة بالفتح التي فيها الفتيلة والدهن.

والسُّرجوجة: الطبيعة والطريقة قال الأصمعي: إذا استوت أخلاق الناس قيل: هم على سُرْجُوجة واحدة.

وقال الأصمعي: السُّريجيات: سيوف منسوبة إلى قين يقال له سُريج، وشبه العجاج بها حُسْنَ الأنف في الدقة والاستواء فقال:

وجبهـة وحاجبـاً مُزججاً وفاحِمـاً وَمَرسِنـاً مُسَرَّجا

(٢) في (ب) عنه البدن بدلاً من (عند البذر)

(٣) في (ب) الجنسية بدلاً من (أو لجنسه)

الأولى، تمييزاً من المغيرة التي هي من جملة الغاذية.

أعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن إلى مشاكلة أعضائه. فإنها إنما تكون بعد تصرف المغيرة الأولى وحصول البدن بأعضائه. والثالثة التي تفيد تمييز الأجزاء وتشكيلها على مقاديرها، وأوضاع بعضها عند بعض، وكيفياتها، وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها.

وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به، فيكمل وجود الأعضاء، وهذه تخص باسم المصورة، ومحلها المنى، كالمفصلة وفعلها إنما يكون في الرحم، وكلام القوم متردد، في أن المولدة اسم للقوى الثلاث جميعاً[1]، أو للمحصلة وحدها، أو لها وللمفصلة معاً. والأول هو المفهوم من الشفاء والإشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة. ولذا قال الشارح[2] للإشارات. أن المولدة للمثل تنقسم إلى نوعين: مولدة ومصورة، والمولدة إلى نوعين: محصلة ومفصلة، فأراد بالمولدة أولاً المتصرفة لحفظ النوع، ليعم الأقسام، وثانياً المتصرفة لا على وجه التصوير ليكون أخص. بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا. لأنه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تشبه به من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيهاً به بالفعل، وقال: للمولدة فعلان:

أحدهما: تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه. الثانية. صورها من القوى والمقادير والأعداد والأشكال والخشونة والملاسة، وما يتصل بذلك متسخرة تحت قدرة

---

(١) سقط من (ب) لفظ (جميعاً)

(٢) هو محمد بن محمد بن الحسن ابو جعفر، نصير الدين الطوسي فيلسوف كأن رأساً في العلوم العقلية، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات علت منزلته عند هولاكو فكان يطيعه فيما يشير به عليه، ولد بطوس (قرب نيسابور) وابتنى بمراغة قبة ورصداً عظيماً واتخذ خزانة ملأها من الكتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة. من كتبه (شكل القطاع) و (تربيع الدائرة) (تجريد العقائد) و (حل مشكلات الإشارات والتنبيهات لابن سينا، وشرح قسم الألهيات من إشارات ابن سينا وغير ذلك كثير. توفي عام ٦٧٢هـ

راجع فوات الوفيات ٢ : ١٤٩ والوافي ١ : ١٧٩

ومفتاح السعادة ١ : ٢٦١

المتفرد بالجبروت عز شأنه، والثاني: أعني كون المولدة للمحصلة، مذهب بعض الأقدمين، وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا: أن القوة المولدة يخدمها القوتان اللتان إحداهما المفصلة، والأخرى المصورة.

والثالث: أعني كونها اسماً لما يعم المحصلة والمفصلة. مذهب الجمهور والمصرح به في القانون، حيث قال: إن القوة المتصرفة لبقاء النوع تنقسم إلى نوعين، إلى المولدة والمصورة. والمولدة نوعان، نوع يولد المنى في الذكر والأنثى، ونوع يفصل القوى التي في المنى، فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو.

[قال (ونفاها بعضهم):

للقطع باستحالة صدور مثل هذه الأفعال، التي هي العمدة في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته، عن قوة بسيطة عديمة الشعور، حالة في مادة متشابهة الأجزاء أو الالتصاق][1].

إشارة إلى ما ذكره الإمام، واختاره بعض الحكماء المتأخرين. وهو أن العقل قاطع بامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة، والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة، على قوة بسيطة ليس لها شعور أصلاً، مع أنها حالة في جسم متشابه الأجزاء، أو متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين، إذ عند أرسطو جزء المنى كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلاً عن الانثيين فقط، وعند أبقراط أجزاء المنى مختلفة بالحقائق، متمايزة في نفس الأمر، إذ يخرج من اللحم جزء شبيه به، ومن العظم جزء شبيه به، وكذا سائر الأعضاء، غاية الأمر أنها غير متمايزة في الحس، وهو معنى تشابه الامتزاج، ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها.

---

(١) في (ب) الامتزاج بدلاً من (الالتصاق)

فعلى الأول: يلزم أن يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المنى هو الكرة على ما هو شأن فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة.

وعلى الثاني: يلزم أن يكون الحاصل كرات مضمومة بعضها إلى بعض، وأن لا يبقى وضع الأعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المنى رطوبة سيالة لا يحفظ الوضع والترتيب.

فإن قيل: إنما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور، في المادة الواحدة لو لم تفد القوة المفصلة فيها تمييز أجزاء[1]، واختلاف مواد للأعضاء.

قلنا: فيعود الكلام إلى القوة المفصلة. فإن اعترفوا بأن القوى في مرتبة الوسائط والآلات، لا الفواعل والمؤثرات. والمؤثر إنما هو خالقها القادر المختار الفعال لما يشاء، فقد اهتدوا ولم يبق سبيل إلى إثبات القوى. والحاصل أن ما يدرك بعلم التشريح[2] من الصور والكيفيات والأوضاع في بدن الإنسان يمتنع أن يجعل فعل القوة المصورة في مادة المنى، إما من جهة الفاعل، فلكونه عديم الشعور. وإما من جهة القابل، فلكونه متشابهاً.

وقد يجاب عن الأول. بأنه استبعاد وإنما يمتنع لو لم يكن ذلك بإذن خالقها، بمعنى أنه خلقها كذلك، وأوجدها كذلك. وعن الثاني: بأنه لو سلّم بساطة القوة المصورة، وتشابه أجزاء المنى، فلاخفاء في أنه من أجسام مختلفة الطبائع وحينئذ لا يلزم أن يكون الحيوان كرة أو كرات، إذ لا يلزم أن يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الأجزاء[3].

---

(١) في (ب) تميزاً آخر بدلاً من (تمييز أجزاء)

(٢) علم التشريح هو العلم الذي يبحث عن أعضاء الحيوان والإنسان ليعرف ما بها من داء ويطبب لها الدواء وهو فن لا يتقنه إلا أولى الألباب من صفوة البشر ولقد عرف العرب قديماً علم التشريح. ومنه تشريح اللحم قال الراجز:

كم قد أكلت كبداً وإنفحة ثم ادخرت ألية مشرحة

والقطعة منه تسمى: شريحة، وكل سمين من اللحم ممتد فهو شريحة وشريح.

وشرح الله صدره للإسلام فانشرح وشراحيل: اسم كأنه مضاف إلى إيل ويقال: شراحين أيضاً بابدال اللام نوناً عن يعقوب.

(٣) في (ب) الأجزام بدلاً من (الأجزاء)

[قال (وأما الاعتراض):

بأن قوى النفس آلات لها وخوادم، فيمتنع حدوثها[1] قبل النفس، وفعلها بذاتها فإنما يتوجه لو جعل النفس حادثة بعد البدن، والمصورة عن قوى نفس المولد، كالغاذية والنامية. ودل على اضطرابهم في ذلك، اضطرابهم في أن الجامع للأجزاء، والحافظ لها ماذا؟ فذكر الإمام. أن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الأبوين، ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد كحدوث نفس تكون هي الحافظة له والجامعة لسائر الأجزاء. ونقل ابن سينا: أن الجامع نفس الأبوين، والحافظ للاجتماع أولاً القوة المصورة لذلك البدن، ثم نفسه الناطقة. وصرح في الشفاء بأن الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤلف لها على ما يصلح، والحافظ لنظامه على ما ينبغي هي النفس التي له، والأشبه ما قيل، أن المتصرف أولاً نفس الأبوين بقواها إلى أن يفرز من الأخلاط، ما يصلح مادة للمنى، وبعدها لصورة تحفظ مزاجه، ثم يتكامل في الرحم إلى أن يستعد لنفس يصدر عنها، مع حفظ المزاج الأفعال النباتية، فتجذب الغذاء إلى تلك المادة، وتعدها لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق الأفعال الحيوانية، وهكذا إلى الناطقة].

قد يورد ههنا سؤال. وهو أن الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما، قوى للنفس، وآلات لها، والنفس[2] حادثة بعد حدوث المزاج[3]، وتمام صور الأعضاء

فالقول باستناد صور الأعضاء إلى المصورة، قول بحدوث الآلة قبل ذي الالة، وفعلها بنفسها من غير مستعمل إياها وهو باطل.

وجوابه بعد تسليم أن النفس ليست بقديمة، كما هو رأي بعض الفلاسفة، ولا

---

(١) في (ب) صدورها بدلاً من (حدوثها)

(٢) سقط من (ب) لفظ (النفس)

(٣) مزاج البدن: ما ركب عليه من الطبائع، ومزاج الشراب ما يمزج به، والمزج: العسل قال أبو ذؤيب

فجاء بمزج لم ير الناس مثله ... هو الضحك إلا أنه عمل النحل

والموزج معرَّب وأصله بالفارسية: مُوزه. والجمع: الموازجة

مثال: الجورب والجواربة.

حادثة قبل حدوث البدن، كما هو رأي بعض المليين. أن ذلك إنما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود، وأما لو جعلت من قوى نفسه النباتية، المغايرة بالذات لنفسه الناطقة، كما هو رأى البعض، أو من قوى النفس الناطقة للأم، فلا إشكال، إلا أن كلامهم مضطرب في دلك، على ما يشعر به اضطرابهم في أن[1] الجامع لأجزاء البدن، هل هو الحافظ لها أم لا، وفي أنه نفس المولود أم غيرها، فذكر الإمام. أن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين، ثم أنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس، ثم إنها تصير بعد حدوثها، حافظة له، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

ونقل عن ابن سينا أن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين، والحافظ لذلك الاجتماع أولاً القوة المصورة لذلك البدن، ثم نفسه الناطقة، وتلك القوة ليست واحدة في جميع الأحوال، بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين. وذكر في الشفاء أن النفس التي لكل حيوان هي جامعة إسطقسات بدنه، ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون بدناً لها، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، والأشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الإشارات[2]، وهي أن نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة، أجزاء غذائية، ثم تجعلها أخلالها، وتفرد منها[3] بالقوة المولدة مادة المنى، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً، فتصير بتلك القوة منياً! وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية، ثم إن المنى يتزايد كمالا في

(١) سقط من (ب) لفظ (أن)

(٢) سبق الحديث عن شرح الإشارات لنصير الدين الطوسي. والذي يقول عنه ابن القيم الجوزية في (إغاثة اللهفان) ٢ : ٢٦٧ نصير الشرك والكفر الملحد وزير الملاحدة، النصير الطوسي وزير هولاكو شفى نفسه من أتباع الرسول وأهل دينه فعرضهم على السيف حتى شفي إخوانه من الملاحدة واشتفى هو. فقتل الخليفة المعتصم والقضاة والفقهاء والمحدثين، واستبقى الفلاسفة والمنجمين والطبائعين والسحرة إلى أن يقول: واتخذ للملاحدة مدارس ورام جعل «إشارات» إمام الملحدين ابن سينا مكان القرآن فلم يقدر على ذلك فقال: هي قرآن الخواص، وذلك قرآن العوام ورام تغيير الصلاة وجعلها صلاتين فلم يتم له الأمر، وتعلم السحر في آخر الأمر، فكان ساحراً يعبد الأصنام.

(٣) في (ب) ويقرر أنها بدلاً من (تفرد منها)

الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل، يصدر عنها مع حفظ المادة، الأفعال النباتية فتجذب[1] الغذاء، ويضيفها إلى تلك المادة فيتمها، وتتكامل المادة بترتيبها إياها، فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها بهذه الأفاعيل.

وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل يصدر عنها، مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضاً، فيصدر عنها تلك الأفعال أيضاً، فيتم البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها، مع جميع ما تقدم النطق، وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحل الأجل. وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة، ثم تشتد، فإن الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمر، وبالتجمر يستعد، لأن يشتعل ناراً، شبيهة بالنار المجاورة، فمبدأ الحرارة الجاذبة[2] في الفحم، كتلك الصورة الحافظة واشتدادها، كمبدأ الأفعال النباتية وتجمرها، كمبدأ الأفعال الحيوانية، واشتعالها ناراً كالناطقة، وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة، فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد مًا من النقصان إلى حد ما من الكمال، واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة، فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود. وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الأبوين، وهو غير حافظها، والجامع للأجزاء المضافة إليها، إلى أن يتم البدن، وإلى آخر العمر، والحافظ للمزاج هو نفس المولود.

[قال (ثم لهم تردد):

في تعدد هذه القوى بالذات، إذ لا يمتنع استناد تعدد الأفعال واختلافها بالقوة والضعف، وتفاوتها بالحدوث والبقاء، إلى اختلاف القوابل والآلات، ثم في مغايرتها للنفس النباتية أو الحيوانية، وفي مغايرة الغاذية[3] للخوادم، وفي أن مبدأ

---

(١) في (ب) فتحدث بدلاً من (فتجذب)

(٢) في (ب) الحادثة بدلاً من (الجاذبة)

(٣) سقط من (أ) لفظ (الغاذية)

تحصيل الغذاء وتشبيهه وإلصاقه واحد أو متعدد. وتحيروا في كيفية صدور هذه الأفعال المتفقة عن القوى الضعيفة سيما إذا تؤمل ما نشاهد من أنواع الحيوان والنبات، من عجائب الصور والأشكال وغرائب النقوش، والألوان[1] والتجأوا على ما هو موجب الفطرة السليمة إلى إذن الخالق القدير، وتقدير العزيز العليم].

يعني لما كان كلامهم في باب القوى مبنياً على الحدس[2] والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا في عدة مواضع منها: أن الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة متغايرة بحسب الذات، أم بمجرد الاعتبار، ويكون اختلاف الأفعال والآثار راجعاً إلى اختلاف الآلات والاستعدادات. مثلاً تفعل الغاذية النمو، فيما إذا كان الوارد زائداً على المتحلل، والتوليد فيما إذا صار صالحاً، لأن يصير منياً وحاصلاً في الأنثيين، ويعرض لأفعالها قوة أو ضعف في بعض الأحوال، لأسباب عائدة إلى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها. وكذا تفاوت في الحدوث، بأن يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية، ويبقى التوليد دون التنمية، وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد، وما تقرر عندهم من أن أثر الواحد، لا يكون إلا واحداً. فإنما هو في الواحد بجميع الجهات، ومنها أن النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات، وكذا الحيوانية في الحيوان، أم هي صورة جوهرية، مبدأ لهذه القوى في النبات، وللحس والحركة أيضاً[3] في الحيوان، ولإدراك المعقولات أيضاً في الإنسان، ومنها أن الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة أم لا، بل هي عبارة عنها، كما يشعر به كلام جالينوس وغيره، وأيضاً ذهب بعضهم إلى أن الأربعة واحدة بالذات، متغايرة بالاعتبار. بمعنى أن هناك قوة واحدة، فعلها جذب عند الإدرار[4]، إمساك بعد الإدرار، هضم بعد الإمساك، دفع بعد الانهضام. ومنها أن الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي، هل هي قوة واحدة فعلها التحليل[5] والتشبيه والإلصاق، أم قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادىء للأفعال

---

(١) في (أ) الحيوان بدلاً من (الالوان)

(٢) في (ب) الحس بدلاً من (الحرس)

(٣) سقط من (ب) لفظ (أيضاً)

(٤) في (ب) الازدراد بدلاً من (الإدرار)

(٥) في (ب) التحصيل بدلاً من (التحليل)

الثلاثة. وميل ابن سينا إلى الثاني، وهو الظاهر من قواعدهم، ثم إنها نفس القوى الثلاث، لا قوة أخرى نستخدمها، لأنه ليس هناك فعل آخر، غير إيراد البدل والتشبيه والإلصاق، ومنها: أنه كيف تصدر هذه الأفعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى، التي هي أعراض قائمة بالأعضاء لا يتصور لها قدرة أو إرادة أو علم، خصوصاً إذا تؤمل في الصور العجيبة، والأشكال الغريبة، والنقوش المؤتلفة، والألوان المختلفة الموجودة في أنواع النبات والحيوان، فإن العقل لا يكاد يزعن لصدورها عن القوة التي سموها مصورة.

وإن فرضنا كونها مركبة، وكون المواد مختلفة. كيف وقد ورد الكتاب الإلهي في عدة مواضع، باستناد جميع ذلك إلى الله سبحانه[1]، وأشار إلى دلالتها على كونه قادراً حكيماً، وصانعاً قديماً. والفلاسفة أيضاً لما رجعوا إلى الفطرة السليمة. صرحوا بأن هذه القوى، إنما تفعل ذلك بإذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير. ومنهم من قال، نحن نعلم قطعاً أن ما في التغذية والتنمية والتوليد من الحركات، إلى الجهات المختلفة، ومن الإلصاقات، ومن التشكيلات لا يصح بدون الإدراك. وأن هذا الإدراك ليس للنفس الإنسانية[2]، فإن هذه الأفعال دائمة في البدن، والنفس غافلة عنها، وتحدس حدساً موجباً لليقين، أن الحيوانات العجم أيضاً، لا تدرك أفعال هذه القوى في أبدانها. فإذن هو إدراك موجود آخر له اعتبار بهذه الأنواع.

[قال (خاتمة)

النبات كما أنه ليس بحيوان، ليس بحي، لأن الحياة صفة تقتضي الحس،

---

(١) قال تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ سورة المؤمنون الآيات ١٢ - ١٤.

قال ابن أبي حاتم: حدثنا علي بن الحسين، حدثنا جعفر بن مسافر، حدثنا يحيى بن حسان، حدثنا النضر يعني ابن كثير مولى بني هاشم حدثنا زيد بن علي عن أبيه عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه قال: إذا أتت على النطفة أربعة أشهر بعث الله إليها ملكاً فنفخ فيها الروح في ظلمات ثلاث فذلك قوله (ثم أنشأناه خلقاً آخر) يعني نفخنا فيه الروح.

(٢) في (ب) النباتية بدلاً من (الإنسانية)

والحركة الإرادية، ومنهم من جعل التصرف في الغذاء حياة، فسماه حياً، ومنهم من بالغ فجعل للنبات مع الحس عقلاً].

لا خلاف في أن النبات ليس بحيوان، لأن المراد به، ما علم فيه تحقق الحس والحركة، وإنما الخلاف في حياته. فقيل هو حي، لأن الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية.

وقيل لا: إذ الحياة صفة هي مبدأ الحس والحركة الإرادية.

واعترض بأنا لا نسلّم انتفاء ذلك في النبات. غاية الأمر انتفاء العلم بتحققه فيه، ومنهم من ادعى تحققه فيه، متسشهداً بالأمارات على ما سبق، ومنهم من بلغ في اتصافه بالإدراك، حتى أثبت له إدراك الكليات. وهو المعنى بالعقل، زعما منه، أن ما يشاهد من ميل إناث النخيل إلى بعض الذكور دون البعض، وميل عروقها إلى الصوب[1] الذي فيه الماء، وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور، لا يتأتى بدون ذلك، وهذا ينسب إلى جمع من قدماء الحكماء.

---

(١) الصوب: نزول المطر، والصيب: السحاب دون الصوب، وصاب أي نزل. قال الشاعر:

فلست لإنس ولكن لملأك ... تنزل من جو السماء يصوب

والتصوب مثله، وصوبت الفرس إذا أرسلته في الجري.

المبحث الثالث

[قال (المبحث الثالث):

اختص الحيوان لزيادة اعتداله بقوى تسمى نفسانية حيوانية هي إما مدركة أو محركة].

لاخفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان، وإن كان اشتراكاً بمجرد المفهوم دون الحقيقة، للقطع بأن غاذية الحيوان، تخالف بالنوع غاذية النبات، بل صرح ابن سينا. بأن غاذية كل عضو تخالف بالنوع غادية عضو آخر، ثم الحيوان يختص بقوى أخرى مدركة ومحركة، تسمى نفسانية نسبة إلى النفس الحيوانية، أو إلى النفس الناطقة، لكونها في الإنسان أكمل منها في سائر الحيوانات، وذلك لأن الحيوان لزيادة اعتداله، قد يختص بما ينفعه ويلائمه، وبما يضره وينافيه، فاحتاج إلى طلب النافع، وهرب من الضار، وذلك بإدراكهما، والاقتدار على الحركة إلى النافع، وعن الضار بخلاف النبات، فإنه ليس في ذلك الاعتدال، ولو كان فإنه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن شيء إلى شيء فيكون قوة الإدراك والتحريك فيه ضائعاً، بل ربما يكون ضائراً. ثم إن[1] كلامهم متردد في أن القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة. أي بمنزلة الجنس، وكذا في انقسام كل منهما إلى ماله من الأقسام، بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى، وذلك لأن معرفة الأجناس والفصول[2]، وتمييز الذاتيات والغرضيات عسيرة جداً في الحقائق المدركة بالعيان، فكيف فيما لا يعرف إلا من جهة الآثار، ولا يعقل إلا بحسب الإضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدأ التغير في آخر.

[قال (وقد يثبت):

قوة أخرى هي مبدأ لها تخص باسم القوة الحيوانية توجد في العضو

---

(١) سقط من (أ) حرف (إن)

(٢) في (ب) الفصل بدلاً من (الفصول)

المفلوج[1] والذابل.

يعني أن الأطباء يثبتون جنساً آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية، ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية، حيث يفسرونها بالقوة، التي إذا حصلت في الأعضاء، هيأتها لقبول الحس والحركة وأفعال الحياة، كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان، وكحركات الانبساط عند الغضب والفرح، والانقباض عند الخوف والغم. ويستدلون على ذلك، بأن في العضو المفلوج أو الذابل، قوة تحفظ عليه الحياة، وتمنعه النقص[2] والفساد. وليست هي قوة الحس والحركة لفقدها في المفلوج، ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل، فهي التي نسميها القوة الحيوانية.

واعترض عليه من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم[3] انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج، وقوة التغذية في الذابل، لجواز أن توجد القوة، ولا يترقب عليها الفعل، لفقد شرط، أو وجود مانع[4]، فإن قيل: لو انتفى الشرط أو وجد المانع، لما ترتب حفظ الحياة.

قلنا: يجوز أن يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الأفعال دون البعض.

فإن قيل: القوة الواحدة لا تكون مبدأ إلا لفعل واحد.

---

(١) الفلج: في الاسنان: تباعد ما بين الثنايا والرباعيات. رجل أفلج الاسنان، وامرأة فلجاء الاسنان. قال ابن دريد لا بد من ذكر الاسنان والافلج أيضاً من الرجال: البعيد ما بين الثديين. ورجل مفلج الثنايا أي منفرجها وهو خلاف المتراص الأسنان.

والسهم الفالج: الفائز. والفالج: ريح، وقد فلج الرجل فهو مفلوج قال ابن دريد: لانه ذهب نصفه قال: ومنه قيل لشقة البيت فليجة. والفالج: الجمل الصخم ذو السنامين، وفلجت الشيء بينهم أفلجه بالكسر فلجاً إذا قسمته، وفلجت الجزية على القوم إذا فرضتها، وتفلجت قدمه: تشققت. والله أعلم.

(٢) في (ب) النقض بدلاً من (النقص)

(٣) في (أ) ثم بدلاً من (لا نسلم)

(٤) سقط من (ب) جملة (أو وجود مانع).

قلنا: فأي حاجة إلى ما ذكر من المقدمات.

والجواب: أن الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل.

وثانيهما: أن الحافظيجوز أن يكون المزاج الخاص، أو تعلق النفس بالبدن.

والجواب: أن الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره، وفيه نظر. لأنهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد، بل مبدأ الحركات، والأفاعيل المختلفة، أو مبدأ الإدراك، والتحريك الإرادي.

[قال (أما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة):

وكل منهما خمس، حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان، وإن لم يقع الجزم بامتناع الغير، لجواز أن لا يحصل للشيء بعض ما هو ممكن له لانتفاء شرط، وجعل بعضهم مدرك اللذة والألم، بل جميع الوجدانيات قوة أخرى، لما نجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها، أو تخيلها.

والجواب: إنها إدراكات لا مدركات].

لأن الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان، وغيره من الحيوانات، وأما القوة النطقية المدركة للكليات، فستأتي في بحث النفس وكل منهما. أي من قسمي القوة المدركة جنس أو بمنزلة الجنس، لقوى خمسة. كما أن المدركة جنس أو بمنزلة الجنس للقسمين، وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما أن كل أحد يجد من نفسه تلك الإدراكات، وتعقلها[1]بما يخصها من الآلات، وأما الباطنة. فتثبت بالبرهان، كما سيأتي على التفصيل، ثم لا جزم للعقل، بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة أو الباطنة. إذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود، وما يقال: أن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان إلى درجة فوقها، إلا وقد استكملت جميع ما في تلك[2] الدرجة، فلو كان في الامكان حس آخر، لكان حاصلاً للإنسان، لأنه أعدل ما في هذا العالم ضعيف، وكذا ما يقال أن الإدراك

---

(١) في (أ) ويعلقها بدلاً من تعقلها وهو تحريف

(٢) في (ب) هذه بدلاً من (تلك)

كمال للنفس، وهي مستعدة لحصول الكمال، ولا صفة من[1] جانب الواهب، فلو أمكن وجود قوة أخرى إدراكية، لكانت حاصلة للنفس، ومنهم من زعم أن مدرك اللذة والألم حاسة أخرى غير العشر، فإن من التذ أو تألم، يجد من نفسه حالة إدراكية، مغايرة لتعقل اللذة والألم وتخيلهما، ويشبه أن تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش، والخوف[2] والغضب، وغيرها بهذه المثابة. فإنا نجد عند تحقق هذه المعاني، حالة إدراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية، أو تخيلها بصورها الجزئية. والجواب: أن اللذة والألم[3] مثلاً من قبيل الإدراكات، لانها إدراك حسي أو عقلي، ونيل[4] لما هو عند المدرك كمال وخير، لا من قبيل المدركات، ليطلب لها حاسة تدركها. وفيه نظر. وأما المحسوسات المشتركة، مثل المقادير، والأعداد، والأوضاع، والحركات، والسكنات، والأشكال، والقرب، والبعد، والمماسة، ونحو ذلك. فليست كما يظن أن مدركها حس آخر، بل إدراكها، إنما هو بالحواس الظاهرة، وإن كان بعضها قد يستعين بالبعض، أو بضرب من القياس والتعقل.

[قال (أما الحواس الظاهرة فمنها اللمس):

وهي قوة سارية في البدن تدرك بها الحرارة والبرودة، ونحوهما عند المماسة، وهي للحيوان في محل الضرورة، كالغاذية للنبات، ولذا كانت لمعونة العصب سارية في جميع الأعضاء، سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال، والكلية والرئة والعظم، وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها].

هي قوة تأتي في الأعصاب إلى جميع الجلد، وأكثر اللحم والغشاء، من شأنها إدراك الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والخشونة والملاسة، ونحو ذلك، بأن ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء، ولأنها لو أدركت

---

(١) في (أ) صنعة بدلاً من (صفة) وهو تحريف.
(٢) سقط من (ب) كلمة (الخوف)
(٣) سقط من (أ) لفظ (الالم)
(٤) في (ب) وفعل بدلاً من (ونيل)

البعيد أيضاً، لم يحصل التمييز بن ما يجب دفعه، وما لا يجب، فيفوت الغرض من خلق اللامسة[1]. أعني رفع الضار، وجلب النافع.

واللامسة[2] للحيوان في محل الضرورة، كالغاذية للنبات.

قال ابن سينا: أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس، فإنه كما أنه[3] للنبات قوة غاذية، يجوز أن تفقد سائر القوى دونها، كذلك حال اللامسة[4] للحيوان، لأن مزاجه من الكيفيات الملموسة، وفساده باختلافها، والحس طليعة للنفس، فيجب أن تكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد، ويحفظ به الصلاح، وأن يكون قبل الطلائع التي تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عند القوام، أو مضرة خارجة عن الفساد والذوق، وإن كان دالاً على الشيء الذي به تستبقى الحياة من المطعومات، فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه، بإرشاد الحواس الأخر على الغذاء الموافق، واجتناب المضاد، وليس شيء منها يعين على أن الهواء المحيط بالبدن محرق، أو مجمد.

وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس، والعطش شهوة البارد الرطب، والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية[5]، وأما الطعوم فتطييبات. فلذلك كثيراً ما يبطل حس الذوق أو غيره، ويبقى الحيوان حيواناً بخلاف اللمس، ولشدة الاحتياج إليه، كان بمعونة الأعصاب، سارياً في جميع الأعضاء، إلا ما يكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكلية، لئلا يتأذى بملا يلاقيها من الحار اللاذع[6]. فإن الكبد مولد للصفراء، والسوداء، والطحال والكلية، معينان[7] لما فيه لذع، وكالرئة فإنها دائمة الحركة، فتتألم باصطكاك[8] بعضها ببعض، ومولد للأبخرة الحادة،

---

(١) في (ب) الملامسة بدلاً من (اللامسة)

(٢) في (ب) الملامسة بدلاً من (اللامسة)

(٣) سقط من (أ) لفظ (إنه)

(٤) في (ب) الملامسة بدلاً من (اللامسة)

(٥) سقط من (ب) لفظ (اللمسية)

(٦) في (أ) الذراع بدلاً من (اللاذع) وهو تحريف.

(٧) في (ب) يخصان بدلاً من (معينان)

(٨) في (أ) باسككاك وهو تحريف

ومصب[1] ومصعد للمواد، فيتأذى بذلك، وكالعظام فإنها أساس البدن، ودعامة الحركات، بمعنى أنها تجعل الحركات أشد، بجعل أعضائها أقوى، فلو أحست لتألمت بالضغط والمزاحمة[2]، وبما يرد عليه من المصاكات.

[قال (وأثبتها):

بعضهم للفلكيات، وبعضهم للبسائط العنصرية].

أي القوة اللامسة بعضهم للفلكيات، زعماً منهم أنها من توابع الحياة، وللأفلاك حياة، لكون حركاتها نفسانية، فيكون لها شعور ولمس بالضرورة. والقول بأنها إنما تكون بجذب الملائم، ودفع المنافي، فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلاً، مردود بأن ذلك. إنما هو في الأرضيات، وأما في الفلكيات فيجوز أن توجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك. والجواب: منع كونها من لوازم الحياة على الإطلاق. وأما ما ذهب إليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات، بناء على أن الأرض تهوى[3] من العلو إلى السفل على نهج واحد، والنار بالعكس، وذلك يدل على شعورهما بالملائم وغير الملائم ففي غاية الضعف.

[قال (ومال ابن سينا إلى تعددها):

حسب تعدد التضاد بين الملموسات، فإن بين الحرارة والبرودة نوعاً من التضاد، غير الذي بين الرطوبة واليبوسة مثلاً، بخلاف تضاد[4] الطعوم.

الجمهور على أن اللامسة قوة واحدة، بها تدرك جميع الملموسات، كسائر الحواس، فإن اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الإدراكات، ليستدل بذلك على تعدد مبانيها[5]، وذكر ابن سينا في القانون: أن أكثر المحصلين على أن

(١) في (أ) ومصبب بدلاً من (ومصب)
(٢) في (أ) بالضعط بدلاً من (الضغط)
(٣) في (أ) تهرب بدلاً من (تهوي) وهو تحريف
(٤) سقط من (ب) لفظ (تضاد)
(٥) في (أ) مباديها بدلاً من (مبانيها)

للمس قوي كثيرة، بل قوى أربع . وقال في الشفاء: يشبه أن تكون اللامسة عند قوم، لا نوعاً أخيراً، بل جنساً لقوى أربع ، أو فوقها منبثاً[1] معاً في الجلد كلـه، إحداها حاكمة[2] في التضاد الذي بين الحار والبارد، والثانية في التضاد، الذي بين الرطب واليابس، والثالثة في الذي بين الصلـب واللين، والرابعـة في الـذي بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعها في آلة واحدة، يوهم تأحدهـا في الذات[3]. وقال: أيضاً. يشبـه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة، تختص كل واحـدة منهـا بمضادة، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل[4] والخفيف، غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد. فإن هذه أفعال أولية للحس، يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات بالسوية، ظنت قوة واحدة، كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان ، لظن مبدؤهما قوة واحدة، فلما تميزا عرف اختلافهما، وليس يجب أن يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها، بل يجوز أن تكون آلة واحدة مشتركة لها. ويجوز أن يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس. ثم قال:

فإن قيل: فالسمعُ أيضاً يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد، والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك، فلم لم تجعل قوى كثيرة.

فالجواب: أن محسوسه الأول هو الصـوت، وهذه أعـراض لهـا، وتوابـع بخلاف اللمس، فإن كل واحدة من المتضادات تحس لذاتها، لا بسبب الاخر، ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهراً.

أجـاب الإمـام: بأن الطعـوم وإن كثـرت فبينهـا مضـادة واحـدة، بخـلاف الملموسات، فإن بين الحرارة والبرودة نوعـاً من التضـاد، غير النـوع الـذي بين الرطوبة واليبوسة.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (منبثاً)

(٢) سقط من (ب) إحداها

(٣) في (ب) بأحدهما بدلاً من (تأحدها)

(٤) في (ب) تدرك بدلاً من (بين)

والحكماء أوجبوا. أن يكون الحاكم على كل نوع من أنواع التضاد قوة واحدة، تسمى بالشعور والتمييز. وأنت خبير بأن دعوى تنوع التضاد في الملموسات إن كانت من جهة، أن تنوع المعروضات يوجب تنوع الإضافات العارضة، فالكل سواء. وإن كانت بالنظر إلى نفس التضاد العارض، فلا يتم بدون برهان وتفرقة، ومن سخيف الكلام. ما قيل: أن تباين الكيفيات الأول. أعني الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، أشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالروايح والألوان والطعوم، فلذلك تعددت قوى اللمس[1]، دون باقي الحواس.

وههنا بحث آخر، وهو أن المدرك بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد، فإنه من المعاني العقلية، فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة، تعدد أنواع التضاد، وجوزوا إدراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة، كالباصرة للسواد والبياض. ولم يجعلوا ذلك أفعالاً مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار.

[قال (ومنها الذوق):

وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، تدرك بها الطعوم بشرط المماسة، وتوسط الرطوبة اللعابية، وخلوها عن المثل والضد ليتكيف بكيفية الطعوم أو تخالطها أجزاء منه فيغوص].

هو تال اللمس في المنفعة، بحيث يفعل ما به يتقوم البدن، وهو تشهية[2] الغذاء واختياره، ويوافقه في الاحتياج إلى الملامسة، ويفارقه في أن نفس الملامسة، لا تؤدي الطعم، كما أن نفس ملامسة الحار، تؤدي إلى[3] الحرارة، بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية[4] المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة، بشرط خلوها عن طعم،

(١) في (ب) النفس بدلاً من (اللمس)
(٢) في (ب) تشبه بدلاً من (تشهية)
(٣) سقط من (أ) حرف الجر (إلى)
(٤) سقط من (ب) لفظ (اللعابية)

وإلا لم تؤد الطعم لصحة كما في بعض الأمراض، واختلفوا في أن توسطها. بان يخالطها أجزاء ذي الطعم، مخالطة ينتشر فيها، ثم ينفذ فيغوص في اللسان، حتى يخالط اللسان فيحسه. أو بأن يستحيل نفس الرطوبة إلى كيفية المطعوم، ويقبل الطعم منه من غير مخالطة.

فعلى الأول. تكون الرطوبة واسطة، تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية، إلى الحاس، ويكون الإحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة.

وعلى الثاني. يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة، ويكون بلا واسطة.

[قال (وما في اللسان):

ومن الذائقة[1] واللامسة قد يتميز أثرهما، كالحلاوة والحرارة، وقد لا يتميز به كالحرافة.

يعني أن المطعومات كما تفيد ذوقاً، فقد يفيد بعضها لمساً، أما مع تميزه في الحس، كما في الحلو الحار، وإما بدونه. وحينئذ يتركب من الكيفية الطعمية، ومن التأثير اللمس شيء واحد، يصير كطعم محض مثل الحرافة، فإنها طعم مع تفريق واسخان، وكالحموضة، فإنها طعم مع تفريق بلا اسخان، والكعفوصة فإنها طعم مع تجفيف أو تكثيف[2].

---

(١) ذقت الشيء أذوقه ذوقاً وذواقاً ومذاقة. وذقت ما عند فلان أي خبرته ; وذقت القوس، إذا جذبت وترها لتنظر ما شدتها وأذاقه الله وبال أمره. قال طفيل:

فذوقوا كما ذقنا غداة محجر   من الغيظ في أكبادنا والتحوب

وتذوقته، أي ذقته شيئاً بعد شيء. وأمر مستذاق، أي مجرب معلوم قال الشاعر:

وعهد الغانيات كعهد قَيْنٍ   وَنَتْ عنه الجعائل مستذاق

والذواق: الملول.

(٢) في (ب) تكييف بدلاً من (تكثيف)

[قال (ومنها الشم)[1]

وهي قوة في زائدتي مقدم الدماغ تدرك بها الروائح، بأن يصل إليهما الهواء المتكيف بها، لا أجزاء تنفصل عن ذي الرائحة، وإلا انتقص وزنه، وحجمه بكثرة شمه. نعم، قد يعين انفصال الأجزاء البخارية على تكيف الهواء بسرعة، وكثرة اللمس على تحلل رطوبات المشمومات، ولذا تهاج الروائح بالحر، وتذبل التفاحة بالشم، ولا بأن يؤثر المشمومات في الشامة من غير استحالة في الهواء، وإلا لما أدرك الرائحة من حضر، بعد زوال المشموم، وأما أنه كيف يفعل ذو الرائحة في فراسخ، والنار مع شدة تأثيرها لا تسخن إلا ما يقرب منها فمجرد استبعاد].

الجمهور على أن إدراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى آلة الشم. وقيل بتبخر وانفصال أجزاء من ذي الرائحة، تخالط الأجزاء الهوائية، فتصل إلى الشامة.

وقيل: بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة، في الهواء[2] ولا تبخر وانفصال أجزاء. ورد الثاني. بأن القليل من المسك يشم على طول الأزمنة، وكثرة الأمكنة، من غير نقصان في وزنه وحجمه، فلو كان الشم بالتبخر، وانفصال الأجزاء لما أمكن ذلك. والثالث. بأن المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة جداً، أو يحرق، ويفني بالكلية، مع أن رائحته تدرك في الهواء الأول أزمنة متطاولة. تمسك الفريق الثاني. بأن الشم لو لم يكن بالتبخر، وتحلل الأجزاء اللطيفة وانفصالها، من ذي الرائحة، لما كانت الحرارة، وما يهيجها من الدلك والتبخر

---

(١) شممت الشيء أشمه شماً وشميماً والمشامة مفاعلة منه والتشام التفاعل، والمشامة، الدنو من العدو حتى يتراءى الفريقان ويقال: شامم فلاناً أي انظر ما عنده، وشاممت الرّجل: إذا قاربته ودنوت منه، وشمام: اسم جبل. قال جرير:

عاينت مشعلة الرعال كأنها   طير تغاول في شمام وكورا

والشمم: ارتفاع في قصبة الانف مع استواء أعلاه، فإن كان فيها احديداب فهو القنا.

ورجل أشم الأنف. وجبل أشم، طويل الرأس بين الشمم فيهما قال الخليل بن أحمد: تقول للوالي: أشممني يدك، وهو أحسن من ناولني يدك

(٢) سقط من (أ) كلمة الهواء

تذكى الروائح، ولما كان البرد الشديد يخفيها، ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم. واللازم باطل بحكم المشاهدة.

والجواب: منع الملازمة لجواز أن يكون ذلك من جهة، أن التبخر وتحلل الأجزاء يعين على تكيف الهواء، بكيفية ذي الرائحة، وكثرة اللمس والتشمم، على ذبول التفاحة، وتحلل رطوباتها، وتمسك الآخرون بأن النار مع شدة إحالتها لما يجاورها لا تسخن إلا مسافة قريبة منها. فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة، ربما تبلغ مسيرة أيام على ما حكى أرسطو أنه وقع ملحمة ببلاد يونان، التي لا رخم[1] فيها، فسافرت الرخم إليها لروايح الجيف من مسيرة أيام.

والجواب: أنه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا. لكن وصول الهواء المتكيف إلى المسافات البعيدة على ما حكى يجوز أن يكون بهبوب رياح قوية.

[قال (ومن الفلاسفة):

من يزعم أن للفلكيات شماً، وفيها روايح، واشتراط وصول الهواء إلى الخيشوم، إنما هو في عالم العناصر].

نقل عن أفلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم. أن الأفلاك والكواكب لها شم، وفيها روائح. ورد عليهم المشاؤن. بأنه لا هواء هنالك يتكيف، ولا بخار يتحلل.

إنما هو في العنصريات، ومن كلمات بعض المتأخرين: أنا عند اتصالنا

---

(١) الرخمة: طائر أبقع يشبه النسر في الخلقة يقال له الأنوق والجمع رَخَمٌ وهو للجنس قال الأعشي.

يا رخماً قاظ على مطلوب

والرخمة أيضاً قريب من الرحمة يقال: وقعت عليه رخمته أي محبته ولين أبو زيد: رخمه رخمة، ورحمه رحمة وهما سواء قال الشاعر:

عجبت لآل الحرقتين كأنما ... راوني نفياً من إياد وتُرْخُمِ

والرخام: حجر أبيض رخو.

بالفلكيات في نوم، أو يقظة، نشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر، بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك. ولهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية، على أن لكل كوكب بخوراً مخصوصاً، لكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها، ويتلذذون بها، وبروائح الأطعمة المصنوعة لهم، فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له.

[قال (ومنها السمع):

وهي قوة في عصب باطن الصماخ(1) يدرك بها الأصوات].

قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع، والمراد بالهواء المتوسط، هو المتموج الحامل للصوت، سواء كان معلولاً للقرع، أو للقلع. ومعنى توسطه بين القارع والمقروع، كونه بين الجزء الذي يفعل الصدم بعد الصدم، وبين تجويف الصماخ، وهذا ظاهر. وإنما الإشكال في عبارة الشفاء. وهو أن السامعة قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع، مقاوم له انضغاطاً بعنف، يحدث منه صوت، فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، ويحركه بشكل حركته، حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع، مع تصريحه بأنه قد يكون بالقلع(2).

[قال (ولا يمتنع)

أن يقوم الصوت بكل جزء من أجزاء الهواء النافذة في المنافذ الضيقة ويكون السماع مشروطاً بكون الوصول أولاً لعدم الانفعال(3) عن المماثل].

---

(1) الصماخ: خرق الاذن، وبالسين لغة، ويقال: هو الاذن نفسها. قال العجاج:

حتى إذا صرَّ الصماخَ الاصمعا

وأصمخت الرجل: أصبت صِماخه، الصملاخ والصملوخ: وسخ الاذن، والصمالح: اللبن الخاثر المتكبد.

(2) في (ب) بالقرع بدلاً من (القلع) وهو تحريف.

(3) في (ب) الانشغال بدلاً من (الأنفعال).

إشارة إلى دفع إشكالين:

أحدهما: أن الهـواء المتموج يمتنع أن يبقى على هيئتـه، من تقصيعات الحروف وتشكيلاتها[١]، عند دخوله في المنافذ الضيقة، ومصادماته للجـدران الصلبة.

وثانيهما: أن الهواء الحامل للصوت، إن قام الصوت بمجموعه، لزم أن[٢] لا يسمعه إلا واحد من الحاضرين، لأنه بمجموعه لا يصل إلا إلـى صماخ واحد، وإن قام بكل جزء منه لزم أن يسمعه كـل سامـع مراراً بعـدد[٣] يتأدى اليـه من أجزاء الهواء المتموج.

[قال (فما يحكى)

من سماع الأصوات الفلكية لا يستقيم على الأصول الفلسفية].

يعني إن كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهـواء، لم يكن التمـاس الأفلاك صوت، ولو فرض لم يمكن[٤] وصوله إلينا لامتناع النفوذ[٥] في جرم الفلك، لكن نسب إلى القدماء من الأساطين، أنهم يثبتون للفلكيات، أصوات عجيبـة، ونغمات غريبة، يتحير من[٦] سماعها العقل، وتتعجب منها النفس، وحـكى عن فيثاغورس[٧]، أنه عرج[٨] بنفسه إلى العالم العلوي، فسمع بصفاء جوهر نفسه، وذكاء قلبه، ونغمات الأفلاك، وأصوات حركات الكواكب، ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية، ورتب عليها الألحان والنغمات، وكمل علم الموسيقى.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (وتشكيلاتها).
(٢) سقط من (ب) حرف (أن).
(٣) في (أ) بعدما بدلاً من (بعدد).
(٤) في (أ) لم يكن بدلاً من (لم يمكن)
(٥) في (أ) الغوذ بدلاً من (النفوذ)
(٦) في (ب) في بدلاً من (من).
(٧) سبق الترجمة له في كلمة وافية.
(٨) في (ب) ارتفع بدلاً من (عرج).

[قـال (ومنهـا البصـر)[1]

. وهي قوة في ملتقى العصبتين المفترقتين إلى العينين، يرى بها الألوان والأضواء وغيرهما، بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية، فيكون المرئي هو الشيء المنطبع شبحه، ولا يمتنع اختلافهما في المقدار، أو بخروج الشعاع على هيئة مخروط مصمت، أو مؤتلف من خطوط مجتمعة ،فيما يلي الرأس، متفرقة في ما يلي القاعدة، وقيل على استواء مع اضطراب طرفه على المرئي، وقيل بتوسط الهواء المتكيف بشعاع البصر، وقيل بمجرد المقابلة على شرائطها من غير انطباع ولا شعاع، والحق أنه بمحض خلق الله تعالى].

وقد تقرر في علم التشريح، أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب. فالزوج الأول، مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ، عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي، وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يساراً، ويتياسر النابت منهما يميناً، ثم يلتقيان على تقاطع صليبين، ثم ينفذ النابت يميناً إلى الحدقة اليمنى، والنابت يساراً إلى الحدقة اليسرى.

والدليل على كون القوى المدركة، في المحال المذكورة، هو أن الافة فيها توجب الافة في تلك القوى. واختلفوا في كيفية الإبصار. فقيل: إنه بانطباع شبح المرئي[2] في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد، فإنها مثل مرآة، فإذا قابلها متلون مضيء، انطبع مثل صورته فيها[3]، كما ينطبع صورة الإنسان في المرآة. لا بأن ينفصل من المتلون شيء، ويمتد إلى العين. بل بأن يحدث مثل

---

(١) تسقط أشعة الضوء الصادرة عن الجسم المنظور على قرنية العين فتمر منها إلى العدسة البلورية التي تقوم بكسر أشعة الضوء لتقع على شبكة العين، فتظهر الصورة فيها مقلوبة وتؤثر أشعة الشمس الساقطة على الشبكة على الخلايا الحسية وتسبب توليد إشارات حسية تنتقل خلال العصب البصري، وعند وصول الإشارات العصبية إلى المخ تشعر برؤية الجسم بشكل معتدل وليس بشكل مقلوب، إذ أن المخ يقوم على تبويب المعلومات بشكل صحيح.

(٢) في (ب) صورة بدلاً من (شبح)

(٣) سقط من (ب) لفظ (فيها)

صورته في المرآة، وفي عين الناظر، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة[1]، مع توسط الهواء المشف.

ولما اعترض على هذا بوجهين. أحدهما أن المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه، ونحن قاطعون بأنا نرى نفس هذا الملون.

وثانيهما: أن شبح الشيء مساو له في المقدار، وإلا لم يكن صورة له ومثالاً. وحينئذ يلزم أن لا نرى ما هو أعظم من الجليدية، لأن امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة. أشار إلى الجواب، بأنه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه، كان المرئي هو الذي انطبع شبحه، لا بنفس الشبح، كما مرّ في العلم، وبأن شبح الشيء، لا يلزم أن يساويه في المقدار، كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة. إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار، غاية الأمر أنا لا نعرف لمبة إبصار الشيء العظيم[2]، وإدراك البعد بينه وبين المرئي، بمجرد انطباع صورة صغيرة[3] منه في الجليدية وتأديها[4] بواسطة الزوح[5] المصبوب في العصبتين إلى الباصرة.

وقيل: إن الإبصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين، وقاعدته عند المرئي. ثم اختلفوا في أن ذلك المخروط مصمت، أو مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس، متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة، وقيل: لا على هيئة المخروط. بل على استواء، لكن[6] يثبت طرفه الذي على العين، ويضطرب طرفه الاخر على المرئي. وقيل: الشعاع الذي في العين[7] يكيف الهواء، بكيفيته، ويصير الكل آلة في الإبصار.

---

(١) سقط من (أ) كلمة المخصوصة

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (العظيم)

(٣) سقط من (ب) لفظ (صغيرة)

(٤) في (أ) ومادتها بدلاً من (وتأديها)

(٥) في (أ) الروح بدلاً من (الزوح)

(٦) سقط من (ب) لفظ (لكن)

(٧) في (ب) بزيادة (الذي)

وقيل: لا شعاع، ولا انطباع. وإنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر، الذي فيه رطوبة صقيلة. فإذا وجدت هذه الشروط، مع زوال الموانع، يقع للنفس علم إشراقي بحضوري على المبصر، فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية. والحق: أن الإبصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين. .

[قال (والمشهور من اراء الفلاسفة الانطباع والشعاع):

والعمدة في إثبات الأول. أن نور العين مرئي، وانطاع الشبح من الشيء في المقابل الصقيل المستنير ضروري. لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك، وقد يستدل بالقياس على سائر الحواس، حيث يأتيها المحسوس، وبأن صورة الشمس قد تبقى زماناً، في عين من أطال النظر إليها، ثم أعرض، وبأن الغريب مرئي أكثر، وما ذلك إلا لكون الانطباع على مخروط من الهواء قاعدته سطح المرئي، فعند القرب، يكون وتر الزاوية أعظم، وهو ضعيف[1].

تمسك أصحاب الشعاع، بأنه يتفاوت الرؤية بقلة الشعاع وكثرته وغلظه ورقته، ووقوع المرئي[2] في سهم المخروط وجوانبه، وقد يشاهد في الظلمة، انفصال النور من العين، وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية.

والجواب: أن مرجع ذلك إلى نور العين المسمى بالروح الباصرة، المعد لحصول مثله في المقابل المرتسم بينه وبين المرئي مخروط وهمي. وكان مبدأ[3] هذا هو المراد بخروج الشعاع، أو الجسم الشعاعي للقطع بأنه يمتنع أن يخرج من العين ما ينبسط على نصف كرة العالم، وأن يتحرك إلى الجهات، وينفذ في السموات، ولا يتشوش[4] بهبوب الرياح إلى غير ذلك من الأمارات].

أي القول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة الجليدية، والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط.

---

(١) سقط من (ب) جملة (وهو ضعيف)

(٢) في (ب) ووقوعه في سهم المخروط وسقوط لفظ (المرئي)

(٣) سقط من (أ) لفظ (مبدأ)

(٤) في (ب) ولا يتأثر بدلاً من (يتشوش)

تمسك الأولون بوجوه:

أحدها: وهو العمدة، أن العين جسم صقيل نوراني[1]، وكل جسم كذلك، إذا قابله كثيف ملون، انطبع فيه شبحه كالمرآة. أما الكبرى فظاهرة، وأما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة، إذا حك المنتبه من النوم عينه، وكذا عند إمرار اليد على ظهر الهرة السوداء، ولأن الإنسان إذا نظر نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء، وإذا انتبه من النوم، قد يبصر ما قرب منه زماناً، ثم يفقده، وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت، وإذا غمض إحدى العينين، يتسع ثقبة العين الأخرى، وما ذاك إلا لأن جوهراً نورانياً يملأه، ولأنه لولا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين، لما جعلت ثقبتا الإبصار مجوفتين، وهذا بعد تمامه، إنما يفيد انطباع الشبح لا كون الإبصار به.

وثانيها: أن سائر الحواس إنما تدرك بأن يأتي صورة المحسوس إليها، لا بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس، فكذا الإبصار. وردّ بأنه تمثيل بلا جامع.

وثالثها: أن من نظر إلى الشمس طويلاً، ثم أعرض عنها تبقى صورتها في عينه زماناً، وردّ بأن الصورة في خياله، لا عينه، كما إذا أغمض العين.

ورابعها: أن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي يرى أكبر[2] مما إذا بعد عنه، وما ذاك إلا لأن الانطباع على مخروط من الهواء المشف، رأسه متصل بالحدقة، وقاعدته سطح المرئي، حتى أنه وتر لزاوية المخروط، ومعلوم أن وتر الزاوية كلما

---

(١) يقول العلم الحديث: تتألف العين من ثلاث طبقات مرتبة من الخارج للداخل.

١ ـ الصلبة: وهي طبقة مكونة من انسجة ضامة صلبة بيضاء اللون وتقوم هذه الطبقة على حماية العين، وتمتد الصلبة إلى الأمام لتكون طبقة رقيقة شفافة تدعى بالقرنية.

٢ ـ المشيمية: طبقة تنتشر فيها الشعيرات الدموية التي تغذي العين ولون هذه الطبقة أسود لاحتواء خلاياها على صبغة سوداء وتمتد المشيمية إلى الإمام لتكون القزحية الملونة. ويوجد في وسط القزحية ثقب دائري ينفذ منه الضوء يسمى إنسان العين أو البؤبؤ

٣ ـ الشبكية: تعتبر امتداداً للنسيج العصبي المكون للعصب البصري وتبطن العين من الداخل بشكل غشاء والشبكية طبقة من خلايا عصبية حسية متخصصة لاستقبال الضوء.

(٢) في (ب) اكثر بدلاً من (اكبر)

قرب من الزاوية، كان الساق أصغر[١]، والزاوية أعظم ـ وكلما بعد فبالعكس، والشبح الذي في الزاوية الكبرى، أعظم من الذي في الصغرى، وهذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع، لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت.

وردّ بأن لا نسلم أنه لا سبب سوى ذلك. كيف وأصحاب الشعاع أيضاً يثبتون سببه، على أن استلزام عظم زاوية الرؤية، عظم المرئي. وصغرها صغره محل نظر وإلى ما ذكرنا من وجوه الرد أشار بقوله وهو ضعيف.

تمسك القائلون بالشعاع أيضاً بوجوه:

أحدها: أن من قل شعاع بصره، كان إدراكه للقريب أصح من إدراكه للبعيد، لتفرق الشعاع في البعيد، ومن كثر شعاع بصره مع غلظه[٢]، كان إدراكه للبعيد أصح، لأن الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء، ولو كان الإبصار بالانطباع لما تفاوت الحال.

وثانيها: أن الأجهر[٣] يبصر بالليل دون النهار، لأن شعاع بصره لقلته يتحلل نهاراً بشعاع الشمس، فلا يبصر، ويجتمع ليلاً فيقوى على الإبصار، والأعشى بالعكس، لأن شعاع بصره لغلظه لا يقوي على الإبصار، إلا إذا أفادته الشمس رقة وصفاء.

وثالثها: أن الإنسان إذا نظر إلى ورقة قرأها كلها، لم يظهر له منها إلا السطر الذي يحدق نحوه البصر، وما ذاك إلا بسبب أن مسقطسهم مخروط الشعاع أصح إدراكاً من جوانبه.

ورابعها: أن الإنسان يرى في الظلمة كأن نوراً انفصل من عينه، وأشرق على

---

(١) في (ب) أقصر بدلاً من (أصغر)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (غلظه)

(٣) الأجهر: الذي لا يبصر في الشمس يقال: كبش أجهر بين الجهر ونعجه جهراء قال أبو العيال الهذلي:

جهراء لا تألو إذا هي أظهرت ... بصراً ولا من عيّلة تغنيني

وجهرنا الأرض: سلكناها من غير معرفة. وجهرنا بني فلان أي صبحناهم على غرة.

والمجاهرة بالعداوة: المباداة بها

أنفه، وإذا غمض عينيه على السراج، يرى كأن خطوطاً شعاعية، اتصلت بين عينيه والسراج.

والجواب: عن الكل أنها لا تدل على المطلوب. أعني كون الإبصار بخروج الشعاع، بل على أن في العين نوراً، ونحن لا ننكر أن في آلات الإبصار أجساماً شعاعية مضيئة، تسمى بالروح الباصرة، يرتسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي، يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد، فيتحلل لطيفها، ويفتقر إلى تلطيف إذا غلظ، وتكثيف إذا ضعف، ورق فوق ما ينبغي، ويحدث منها في المقابل، القابل أشعة وأضواء تكون قوتها فيما يحازي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي، ولشدة استنارته تكون الصورة المطبعة[1] فيه أظهر، وإدراكه أقوى وأكمل، ويشبه أن يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزاً منهم على ما صرح به ابن سينا، وإلا فهو باطل قطعاً. أما أذا أريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الأعراض فظاهر، وإن أريد جسم شعاعي يتحرك من العين إلى المرئي، فلأنا قاطعون بأنه يمتنع أن يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم، ثم إذا أطبق[2] الجفن عاد إليها، أو انعدم، ثم إذا فتحه خرج مثله وهكذا، وإن يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا إرادة إلى جميع الجهات، وأن ينفذ في الأفلاك ويخرقها ليرى الكواكب، وأن لا يتشوش بهبوب الرياح، ولا يتصل بغير[3] المقابل، كما في الأصوات حيث تميلها الرياح إلى الجهات، ولأنه يلزم أن يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما، وليس كذلك، بل ترى الأفلاك بما فيها من الكواكب دفعة وأيضاً يلزم أن يرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه، بدليل الرشح دون ما في الزجاج أو الماء، ولو كان رؤية ما فيهما من جهة المسام، لوجب أن يكون بقدرها من غير أن يرى[4] الشيء بمجموعه، وبمثل هذه الادلة والامارات

(١) في (أ) المطبعة بدلاً من (المطبقة)
(٢) في (أ) اطلق بدلاً من (أطبق)
(٣) في (ب) بعين بدلاً من (بغير)
(٤) سقط من (أ) لفظ (يرى)

يمكن إبطال[1] القول، بأن الإبصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي.

[قال (هذا والقول بخروج الشعاع):

بمعنى وقوعه من العين على المبصر كما في النيرات مما اختاره كثير من المحققين، وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب، وفي الماء أعظم، ورؤية الواحد اثنين، ورؤية الشجر في الماء منعكساً، إلى غيره ذلك من التفاصيل المستوفاة في علم المناظر].

يريد أن علم المناظر والمرايا فن على حدة، اعتنى به كثير من المحققين، وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع، بمعنى وقوعه من العين[2] على المرئي، كما يقع من الشمس والقمر وسائر الأجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضيء، وقاعدته عند المرئي، فيرى الشيء إذا بعد أصغر مما إذا قرب، لان المخروط يستدق، فتضيق زواياه التي عند الباصرة[3]، وتضيق لذلك[4] الدائرة التي عند المبصر، وكلما ازداد الشيء بعداً، ازدادت الزوايا والدائرة صغراً، إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار، ويرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء، لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة، وأما في الماء فبعضه ينفذ مستقيماً، وبعضه ينعطف على سطح الماء، فلم ينفذ إلى المبصر، فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيماً ومنعطفاً معاً من غير تمايز، وذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء، وأما إذا بعد فيرى في موضعين، لكون رؤيتهما[5] بالامتدادين المتمايزين، وكذا إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر، نراه قمرين، لأن الامتداد الشعاعي الخارج منها، ينحرف عن المحاذاة، فلا يلتقي مؤدي الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد، بل موضعين، فيرى المرئي اثنين، وهكذا في

(١) في (أ) بزيادة لفظ (إبطال)
(٢) في (ب) سقط لفظ (من العين)
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (الباصرة)
(٤) سقط من (ب) لفظ (لذلك)
(٥) في (أ) رؤيته بدلاً من (رؤيتهما)

الاحول، وفيما إذا وضعنا السبابة والوسطى على العين[1] مع الاختلاف في الوضع، ونظرنا إلى السراج فإنا نراه اثنين، وكذا إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فإنا نرى في الماء قمراً بالشعاع النافذ فيه، وفي السماء قمراً بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء، ومن هذا القبيل[2] رؤية الشيء في المرآة، وذلك أن الشعاع الممتد من الباصرة إلى الجسم الصقيل[3] ينعكس منه إلى جسم آخر، وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه، بشرط أن تكون جهته مخالفة لجهة الرائي. وأما السبب في رؤية الشجر على شط النهر منتكساً، فهو أن الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الرائي، وإلى أسفله من موضع أبعد من الرائي، إلى أن تتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسه، والنفس لا تدرك الانعكاس، لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع، فتحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء، فترى رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكونه أبعد منه، وباقي أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجر، فيرى منتكساً، وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر.

[قال (وقد يشترط في الإبصار):

بعد سلامة الحاسة، وقصد المبصر، وحضور المبصر، كونه كثيفاً مضيئاً مقابلاً، أو في حكمه من غير حجاب، ولا إفراط قرب أو بعد أو صغر أو بسبب غلظ. ويدعى لزوم حصوله عند حصول الشرائط، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة. وردّ بأن نفي ذلك من العلوم العادية].

زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة أن الإبصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها، ويجب حصوله معها.

---

(١) في (ب) الملموس بدلاً من (العين)

(٢) سقط من (ب) لفظ (القبيل)

(٣) الصقل بالضم: الخاصرة، والصُقله مثله، وقلما طالت صقله فرس إلا قَصُر جنباة وذلك عيب. وصقل السيف وسقله أيضاً صقلاً وصقالاً أي جلاه فهو صاقل والجمع صَقَلة. والصقيل: السيف: والمصقلة: ما يصقل به السيف ونحوه.

أما الأول: فلأنا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاءَ شيء من تلك الشرائط. وردّ. بأن العدم لا يدل على الامتناع.

وأما الثاني: فلأنه لو جاز عدم الإبصار معها، لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، ورياض رائقة، ونحن لانراها واللازم باطل قطعاً.

وردّ بأنه إن أريد باللازم، إمكان ذلك في نفسه فلا نسلم[1] بطلانه، وإن أريد الاحتمال، والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوماً عند العقل على سبيل القطع، فلا نسلم[2] لزومه. فإن ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه.

ومنهم من قال: إن اشتراط هذه الشروط، إنما هو عند تعلق النفس بالبدن، هذا التعلق المخصوص، أو كون الباصرة[3] على هذا القدر من القوة، لا على حد آخر فوقه، كما في الاخرة، قال، أو في حكم المقابل، يعني كما في رؤية الوجه في المرآة.

[قال (وأما الحواس الباطنة)

فمنها الحس المشترك، وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات بتأديها إليها من طرق الحواس، يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات على البعض، ومشاهدة النائم والمريض ما ليس في الخارج، ومشاهدة الكل القطرة النازلة خطاً، والشعلة الجوالة دائرة، ومبناه على أن صور المحسوسات لا ترتسم في النفس، وإن كانت هي الحاكمة والمدركة، وعلى ضرورة أنه لا يرتسم في البصر إلا المقابل، أو ما هو في حكمه.

فإن قيل: كون اللمس أو الذوق ليس بالدماغ قطعي.

---

(١) في (أ) ثم بدلاً من (نسلم)

(٢) في (أ) ثم بدلاً من (نسلم)

(٣) باصرته: إذا أشرفت تنظر إليه من بعيد، والبصر: العلم وبصرت بالشيء علمته قال الله تعالى: ﴿بصرت بما لم يبصروا به﴾ والبصير: العالم، والتبصر: التأمل والتعرف. والتبصير: التعريف والايضاح، والمبصرة: المضيئة ومنه قوله تعالى: ﴿فلما جاءتهم آياتنا مبصرة﴾. والمبصرة بالفتح الحجة.

قلنا: نعم. بمعنى أنه ليس الآلية[1] الأولية المختصة].

هي أيضاً على حسب ما وجدناه خمس. وإن احتمل إمكان غيرها، وما يقال إنها إنما مدركة، وإما معينة على الإدراك[2]، والمدركة. إما مدركة للصور أو للمعاني،والمعينة إما حافظة للصور أو للمعاني،وإما متصرفة فيها، فوجه[3] ضبط، وجعل الحافظ والمنصرف مدركاً باعتبار الإعانة على الإدراك. أما الحس المشترك ويسمى باليونانية «بنطاسيا» أي لوح النفس. فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة، بالتأدي إليها، من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه:

الأول: أنا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض، كما نحكم بأن هذا الأصفر هو هذا الحار، أو هذا الحلو هو هذا المشموم، وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلا نوع مدركاته، فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع، ليصح الحكم بينها.

الثاني: إن النائم أو المريض كالمبرسم، يشاهد صوراً جزئية لا تحقق لها في الخارج، ولا في شيء من الحواس الظاهرة، فلا بد من قوة بها المشاهدة.

الثالث: إنا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطاً مستقيماً، والشعلة الجوالة بسرعة خطاً مستديراً، وما ذاك إلا لان لنا قوة غير البصر، يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة، ويبقى قليلاً على وجه يتصل به الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض، بحيث يشاهد خطاً، للقطع بأنه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة، ومنع ذلك على ما ذكره الإمام مكابرة، وإلى هذا أشار في المتن ما ذكر من صرورة

---

(١) في (ب) الالة بدلاً من (الآلية)

(٢) الإدراك: اللحوق. يقال: مشيت حتى أدركته، وعشت حتى أدركت زمانه.
وأدركته ببصري، أي رأيته.
وأدرك الغلام. وأدرك الثمر، أي بلغ، وربما قالوا: أدرك الدقيق بمعنى فني.
وتدارك القوم: أي تلاحقوا أي لحق آخرهم أولهم، ومنه قوله تعالى: ﴿حتى إذا ادَّاركوا فيها جميعاً﴾ والدريكة: الطريدة.

(٣) في (ب) فوجد بدلاً من (وجه)

أنه لا يرتسم في البصر إلا المقابل، أو ما هو في حكمه، وأما قوله: ومبناه على أن صور المحسوسات لا ترتسم في النفس، فإشارة الى جواب اعتراض آخر[1]، وهو أنه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة، كونه في قوة أخرى[2] جسمانية، لجواز أن يكون في النفس، وكذا الصور التي يشاهدها المريض والنائم[3]، وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرها، ألا ترى أنا نحكم بالكلي على الجزئي، كحكمنا بأن هذه الصفرة لون، وزيد إنسان، مع القطع بأن مدرك الكلي هو النفس، فإذا كان الحكم بين الشيئين مستلزماً لحضورهما عند الحاكم[4]، كان الجزئي حاضراً عند النفس، مرتسماً فيها كالكلي، فلا يثبت الحس المشترك، وتقرير الجواب:

أنا معترفون بأن مدرك الكليات والجزئيات جميعاً، والحاكم بينها هو النفس، لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء[5]، بل في آلتها، فلا بدّ في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة. وفيه نظر. لجواز أن يكون حضورهما عند النفس، وحكمها بينها لارتسامهما في العين[6]، كما أن الحكم بين الكلي والجزئي، يكون لارتسام الكلي في النفس، والجزئي في الآلة، فلا تثبت آلة مشتركة. غاية الأمر، أنه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور، بل يكون[7] لكل حس ظاهر، حس باطن.

ومن اعتراضات الإمام: أنا نعلم قطعاً، أن الذوق. اعني إدراك المذوقات، ليس بالدماغ، كما أنه ليس بالعصب، وكذا اللمس.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (آخر)

(٢) سقط من (أ) لفظ (أخرى)

(٣) في (ب) والناس بدلاً من (النائم) وهو تحريف.

(٤) سقط من (ب) جملة (عند الحاكم):

(٥) سقط من (أ) كلمة (لما سيجيء)

(٦) في (أ) البين بدلاً من (العين).

(٧) سقط من (أ) لفظ (يكون).

والجواب: أن المعلوم قطعاً هو أن الدماغ ليس آلـة لندرق أو اللمس، أو لا على وجـه الاختصاص، وأمـا أنه لا مـدخل لـه فيه، فـلا كيف، والآفة في الدماغ، توجب، اختلاف الـذوق واللمس بخلاف الآفـة في العصب، ومن ها هنا يقال إن ابتداء الذوق في اللسان، وتمامـه[1] في العصب[2] الآتي اليه من الدماغ، وكماله عند الحس المشترك، وكذا في سائر الإحساسات.

[قال (منها الخيال)

وهي التي تحفظ صـور المحسوسـات بعد غيبتهـا عن الحس المشتـرك، ويدل عليها وجهان:

الأول: أن الحفظ غير القبول، فلا بدَّ لـه من مبدأ خـاص، واجتماعهمـا في الخيال يجوز أن يستند الى المادة والقوة، وتنوع إداركات الحس المشترك يستند إلى كثرة طـرق التأديـة، كما أن إدراكـات النفس[3] وأفعالهـا يستند الى القوى.

الثاني: أن الصورة المرتسمة في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية كما في النسيان، بل مع إمكان الاستحضار بأدنى التفات وهو الذهول، فلولا أنهـا مخزونة في قوة أخرى، لكان الذهول نسياناً وكلاهما ضعيف].

---

(١) في (ب) وغايته بدلاً من (وتمامه)

(٢) (العصبـة) واحد الأعصـاب وهي أطناب المفـاصل، وانعصب: اشتـد، والمعصوب: الشـديـد اكتناز اللحم، والمعصوب في لغة هذيل الجائع.

وعَصَبة الرجل: بنوه وقرابته لأبيه وإنما سمو عصبة لأنهم عصبوا به أي أحاطوا بـه، والعصبة من الرجال: ما بين العشرة الى الأربعين.

(٣) النفسُ: الروح يقال: خرجت نفسه. قال أبو خراش:

نـجـا سـالـم والـنـفس مـنـه بـشـدقـه ولـم يـنـج إلا جـفـن سـيـف ومئـزرا

والنفس: الدم: يقال سالت نفسه وفي الحديث: ما ليس له نفس سائلة فإنه لا يُنجس الماء إذا مات فيه.

والنفس أيضاً الجسد. قال الشاعر:

نـبئـت أن بـنـي سـحـيـم أدخـلوا أبـيـاتـهـم تـامـور نـفس الـمـنـذر

والتامور: الدم.

والنفس: العين يقال أصابت فلاناً نفس ونفسته بنفس إذا أصبته بعين.

والنافس: العائن. والنافس: الخامس من سهام الميسر ويقال هو الرابع.

استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين:

الأول: أن لصور المحسوسات قبولاً عندنا وحفظاً، وهما فعلان مختلفان، فلا بدّ لهما من مبدأين متغايرين، لما تقرر من أن الواحد لا يكون مصدراً لأثرين، ومبدأ القبول هو الحس المشترك، فمبدأ الحفظ هو الخيال، وإنما احتيج إلى الحفظ لئلا يختل نظام العالم، فإنا إذا أبصرنا الشيء ثانياً، فلو لم يعرف أنه هو المبصر أولا لما حصل التمييز بين النافع والضار.

واعترض بأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة. فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال، وبأن الحس المشترك مبدأ لإدراكات مختلفة هي أنواع الإحساسات، وبأن النفس تقبل الصور العقلية، وتتصرف في البدن، فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لأثرين.

وأجيب: بأن الخيال لا بدّ أن يكون في محل جسماني، فيجوز أن يكون قبوله لأجل المادة، وحفظه لقوة الخيال، كالأرض تقبل الشكل بمادتها، وتحفظه بصورتها وكيفيتها. أعني اليبوسة، وبأن مبدائية الحس المشترك للإدراكات المختلفة، إنما هي لاختلاف الجهات، أعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة، وكذا إدراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة، ولا يخفى أن هذا الجواب يدفع أصل الاستدلال لجواز أن لا تكون إلا قوة واحدة، لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات، وكذا الجواب بأن القبول والإدراك من قبيل الانفعال دون الفعل. فاجتماع القبول والحفظ وأنواع الإدراكات في شيء واحد، لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثاني: أن الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية، بحيث يحتاج إلى إحساس جديد وهو النسيان، وقد تزول لا بالكلية، بل بحيث تحضر بأدنى التفات. وهو الذهول[1]، فلولا أنها مخزونة حينئذ في قوة أخرى يستحضرها

---

(١) ذهلت عن الشيء أذهل ذهلاً: نسيته وغفلت عنه، وأذهلت عنه كذا، وفيه لغة أخرى: ذهِلت بالكسر ذهولاً.

قال اللحياني: يقال: جاء بعد ذهل من الليل، ودهل أي بعد هدءٍ.

الحس المشترك من جهتها، لما بقي فرق بين الذهول والنسيان.

واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة إلا في الحسي المشترك، ويكون الحضور والإدراك بالتفات النفس والذهول بعدمه.

وأجيب: بأنه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل، لأن كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس، ومعلوم أن تخيل المبصر ليس إبصاراً، ولا تخيل المذوق ذوقاً، وكذا البواقي، بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس، والتخيل من جهة الخيال، وفيه نظر، لجواز أن يكون الفرق عائداً إلى الحضور عند الحواس، والغيبة عنها أو إلى الارتسام وضعفه، ولا يكون الإدراك والحفظ إلا في قوة واحدة.

[قال (وأضعف منهما الابطال)

بامتناع ارتسام الكثير[1] في الصغير، وازدحام الصور مع بقاء التمييز، فإن ذلك، إنما هو في الأعيان دون الصور].

احتج الإمام على إبطال الخيال، بأن من طاف في العالم، ورأى البلاد والأشخاص الغير المعدودة، فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي، فإما أن يحصل جميع تلك الصور في محل واحد، فيلزم الاختلاط وعدم التمايز، وإما أن يكون لكل صورة محل، فيلزم ارتسام صورة في غاية العظم[2] في جزء في غاية الصغر.

والجواب: أنه قياس للصور على الأعيان وهو باطل. فإنه لا استحالة، ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها، ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير، وإنما ذلك في الأعيان الحالة في محلها حلول العرض في الموضوع أو الجسم في المكان.

---

(١) في (ب) الكبير بدلاً من (الكثير)
(٢) في (ب) الكبر بدلاً من (العظم)

[قال (ومنها الوهم[1])

وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية، كالعداوة المعينة من زيد، والمراد بالمعاني ما لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة، وبالصور خلافه، فالمستند إلى الوهم فيما إذا رأينا شيئاً فحكمنا بأنه عسل وحلْو هو الحكم الجزئي لا الصفرة أو الحلاوة، ويكون الكل حاضر عند النفس بمعونة الآلات].

هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات، كالعداوة المعينة من زيد، وقيد بذلك لأن مدركة العداوة الكلية من زيد، هو النفس، والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة، فيقابل الصور. أعني ما يدرك بها، فلا يحتاج إلى تقييد المعاني بغير المحسوسة، فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها إدراكها، وكونها مما لم يتأد من الحواس، دليل على مغايرتها للحس المشترك، وكذا كونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة، بناء على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات، هذا مع وجودها في الحيوانات العجم، كإدراك الشاة معنى في الذئب، بقي الكلام في أن القوة الواحدة لما جاز أن يكون آلة لإدراك أنواع المحسوسات، لم لا يجوز أن تكون آلة لإدراك معانيها أيضاً، وأما إثبات ذلك، بأنهم جعلوا من أحكام الوهم ما إذا رأينا شيئاً أصفر، فحكمنا بأنه عسل وحلو، فيكون الوهم مدركاً للصفرة والحلاوة والعسل جميعاً، ليصح الحكم وبأن مدرك عداوة الشخص مدرك له صرورة فضعيف، لأن الحاكم حقيقة هو النفس، فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضراً عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة، ولا يلزم

---

(١) وهمت في الحساب أوهم وهماً، إذا غلطت فيه وسهوت، وتوهمت أي ظننت، وأوهمت غيري إيهاماً. والتوهيم مثله.

وأوهمت الشيء إذا تركته كله. والوهم: الجمل الضخم الذلول قال ذو الرمة يصف ناقته:

كأنها جمل وهم وما بقيت ... إلا النحيزة والألواح والعصب

والانثى وهمة.

والوهم أيضاً الطريق الواسع قال لبيد يصف بعيره وبعير صاحبه

ثم أصدرناهما في وارد ... صادر وهمٍ صُوَاه قد مَثَل

ويقال: لا وهم من كذا أي لا بد منه.

كون محل الصور والمعاني قوة واحدة، لكن بشكل هذا[1]، بأن مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم، التي لا تعلم وجود النفس الناطقة لها.

[قال (ومنها الحافظة)

لأحكام الوهم وتسمى الذاكرة باعتبار استرجاعها].

هي للوهم كالخيال للحس المشترك، ووجه تغايرهـا أن قوة القبـول غير قوة الحفظ، والحافظة للمعاني غير الحافظ للصور، ويسميها قوم ذاكرة، إذ بها الذكر أعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه[2]، ومتذكرة إذ بها التذكر. أعني الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست[3].

[قال (ومنها المتصرفة)

في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل، وتسمى باعتبار استعمال العقل إياها مفكرة والوهم متخيلة].

أي في الصور المأخوذة عن الحس، والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض، وتفصيل بعضها عن بعض، كتصور إنسان له رأسان، أو لا رأس له، وتصور العدو صديقاً، وبالعكس، وهي دائماً لا تسكن نوماً ولا يقظة، وبها يقتنص الحد الأوسط، باستعراض ما في الحافظة، وهي المحاكية للمدركات والهيئات

---

(١) في (ب) آخر بدلاً من (هذا)

(٢) سقط من (أ) لفظ (عنه).

(٣) درس الرسم يدرس دروساً، أي عفا ودرسته الريح يتعدى ولا يتعدى.
ودرست المرأة دروساً أي حاضت، وأبودراس: فرج المرأة ودرسـوا الحنطة دراسـاً أي داسوهـا قال ابن ميادة.
هـلا اشـتـريـت حـنـطة بـالـرسـتـاق   سـمـراء مـمـا درس ابـن مـخـراق
ويقال: سمي إدريس عليه السلام لكثرة دراسته كتاب الله تعالى واسمه اخنوخ.
والدرس: جرب قليل يبقى في البعير قال العجاج:
من عرق النضح عصيم الدرس
والدرس: الطريق الخفي. والدرس بالكسر: الدريس، وهـو الثوب الخلق، والجمـع درسان.
وقد درس الثوب درساً أي أخلق.

المزاجية، وينتقل إلى الضد والشبيه، وليس من شأنها أن يكون عملها منتظماً، بل النفس هي التي تستعملها على أي نظام تريد، إما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي، وحينئذ تسمى متخيلة، أو بواسطة القوة العقلية وحدها، أو مع الوهمية. وحينئذ تسمى مفكرة.

[قال (خاتمة)

(خاتمة) مقدم البطن الأول من الدماغ، محل للحس المشترك، ومؤخره للخيال، والأوسط للمتخيلة، ومقدم الآخر للوهم، وآخره للحافظة، والعمدة في تعدد هذه القوى وتعيين محالها، تعدد الآثار، واختلافها باختلاف المحال مع القطع، بأن الإحساس إنما هو للقوى الجسمانية، وأنه لا معنى لآلتها إلا ما هو محل لها، وأنها لا تخيل بعضو آخر، فلا يصح اتحادها، وعود الكثرة والاختلال إلى آلاتها[1]، والكل ضعيف].

مما علم بالتشريح، أن للدماغ تجاويف ثلاثة، أعظمها البطن الأول، وأصغرها البطن الأوسط، وهو كمنفذ من البطن المقدم إلى البطن المؤخر. وقد دلَّ اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الأول من الدماغ دون غيره من أجزاء الدماغ، على أنه محله. وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الأول، وكون المتخيلة في البطن الأوسط، وكون الوهم في[2] مقدم البطن الأخير، وكون الحافظة في آخره. وأما الدليل على تعدد هذه القوى، فهو اختلاف الاثار مع ما تقرر عندهم، من أن الواحد، لا يكون مبدأ للكثير.

فإن قيل: القاعدة على تقدير ثبوتها، إنما هي في الواحد من جميع الوجوه، فلم لا يجوز أن يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة، أو قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة.

---

(١) في (ب) آخرتها بدلاً من (آلاتها)

(٢) سقط من (أ) حرف الجر (في)

قلنا: كون المدرك هي النفس، والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين. إلا أنه يشكل بوجود الإدراكات للحيوانات العجم، وأما كون المدرك قوة واحدة جسمانية، وهذه المحال آلات لها، فمما لا سبيل إليه، إذ لا يعقل آلية العضو لقوة جسمانية. لا تكون حالة فيه، ولا يخفي صعوبة إثبات بعض المقدمات الموردة في المقامين. أعني[1] إثبات تعدد القوى، وتعيين محالها. وقد يقال في تعيين محالها بطريق الحكمة، والغاية[2] أن الحس المشترك ينبغي أن يكون في مقدم الدماغ، ليكون قريباً من الحواس الظاهرة، فيكون التأدي إليه سهلاً، والخيال خلفه، لأن خزانة الشيء ينبغي أن تكون كذلك. ثم ينبغي أن يكون الوهم بقرب[3] الخيال، لتكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية، والحافظة بعده، لأنها خزانته، والمتخيلة في الوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني، فيمكنها الأخذ منهما بسهولة.

[قال (وتردد ابن سينا)

في تعدد الوهمية والمتخيلة].

يشير إلى ما قال في الشفاء، يشبه أن تكون القوة الوهمية هي نفسها[4] المتذكرة، والمتخيلة والمفكرة، وهي نفسها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة، وبحركاتها وأفعالها[5] متخيلة ومتذكرة، فتكون متفكرة، بما تعمل[6] في الصور والمعاني، ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها، وله تردد أيضاً، في أن الحافظة مع المتذكرة. أعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان أم قوة واحدة.

---

(١) في (ب) وهو بدلاً من (أعني)
(٢) سقط من (أ) لفظ (الغاية)
(٣) في (ب) تقريب بدلاً من (بقرب)
(٤) في (ب) بعينها بدلاً من (نفسها)
(٥) في (أ) وأقوالها بدلاً من (وأفعالها)
(٦) في (أ) تعجل بدلاً من (تعمل)

[قال (واقتصر الأطباء) :

على الخيال والمفكرة والذاكرة].

لما كان نظرهم مقصوراً على حفظ صحة القوى، وإصلاح اختلالها، ولم يحتاجوا إلى معرفة الفرق بين القوى، وتحقيق أنواعها، بل إلى معرفة أفعالها ومواضعها، وكانت الآفات العارضة لها، قد تتجانس اقتصروا على قوة في البطن[1] المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال، وأخرى في البطن[2] الأوسط سموها المفكرة وهي الوهم، وأخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة.

[قال (وأما المحركة)

فمنها شوقية باعثة على جذب ما يتصوره نافعاً، وتسمى شهوية، أو دفع ما يتصوره ضاراً، وتسمى غضبية، ومنها فاعلة لتمديد الأعصاب إلى جهة مبدأها كما في القبض، أو إلى خلاف جهته كما في البسط].

لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة، لأن المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك، والمراد بالمحركة أعم من الفاعلة للحركة، والباعثة عليها، وتسمى شوقية ونزوعية، وتنقسم إلى شهوية وهي الباعثة[3] على الحركة، نحو ما يعتقد أو يظن نافعاً. وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد أو يظن ضاراً، وأما الفاعلة فهي قوة من شأنها[4] أن تبسط العضل بإرخاء الأعصاب إلى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك، أي يزداد طولاً، وينتقص عرضاً، أو تقبضه بتمديد الأعصاب إلى جهة مبدأها، لينقبض العضو

(١) سقط من (ب) لفظ (البطن).
(٢) سقط من (ب) لفظ (البطن)
(٣) في (أ) الدافعة بدلاً من (الباعثة).
(٤) سقط من (ب) جملة (من شأنها أن).

المتحرك، أي يزداد عرضاً، وينتقص طولاً، والعضلة[1] عضو مركب من العصب، ومن جسم شبيه بالعصب تنبت من أطراف العظام تسمى رباطاً وعقباً، ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الأجزاء المنتفشة الحاصلة باشتباك العصب والرباط، ومن غشاء تخللها. والعصب جسم ينبت من الدماغ أو النخاع أبيض لدن لين في الانعطاف، صلب في الانفصال.

[قال (وأما مبدأ الشوق)

فمن القوى المدركة].

قد يتوهم أن من القوى المحركة قوة أخرى هي مبدأ قريب للشوقية يعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث عنها شوق الإلف بالشيء إلى مألوفه، وشوق المحبوس إلى خلاصه، وشوق النفس إلى الفعل الجميل، فأشار إلى أن ذلك من قبيل القوى المدركة، لأن مبدأ الشوق والنزوع تخيل أو تعقل.

[قال(ثم بعض هذه القوى)

قد يفقد في بعض أنواع الحيوان أو أشخاصه بحسب الخلقة أو العارض].

يعني المدركة والمحركة، وقد تفقد في بعض أنواع الحيوان كالبصر في العقرب، والخيال في الفراشة أو أشخاصه بحسب الخلقة كالأكمه، ومن وُلد مفقود بعض الحواس أو الحركات، أو بحسب العارض كمن أصابه آفة، أخلت ببعض إدراكاته أو حركاته.

---

(١) العضل بالتحريك: جمع عضلة الساق، وكل لحمة مجتمعة مكتنزة في عصبة فهي عضلة.
وقد عَضِلَ الرجل بالكسر فهو عَضِلٌ بين العضل إذا كان كثير العضل والعضلة بالضم: الداهية.
يقال: إنه لعضلة من العضل أي داهية من الدواهي.
وداء عضال وأمر عضال: أي شديد أعيا الأطباء، وأعضلني فلان أي أعياني أمره، وقد أعضل الأمر أي اشتد واستغلق وأمر معضل لا يهتدي لوجهه.
والمعضلات: الشدائد من الأمور. والله أعلم.

[قال (المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان)

الفصل الأول: في النفس وفيه مباحث:

المبحث الأول: أنها تنقسم إلى فلكية وإنسانية، وقد تطلق على ما ليس بمجرد، كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات، والحيوانية لمبدأ آثار الحيوان. فمن ها هنا تفسر بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي. فمن حيث التغذي والنمو نباتية، ومن حيث الحس والحركة حيوانية، ومن حيث تعقل الكليات إنسانية، ومن حيث إرادة الحركة المستديرة فلكية، إذا جعلنا الكواكب والتداوير ونحوهما بمنزلة الآلات، ويزاد لتخصيص الأرضية. قيد ذي حياة بالقوة].

أولهما في النفس، والثاني في العقل[1]، لما عرفت من أن الجوهر المجرد إن تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس، وإلا فعقل، وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد، بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ أفاعيله من التغذية والتنمية، والتوليد.

والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الإرادية، وتجعل النفس الأرضية اسماً لهما، أو للنفس الناطقة الإنسانية، فتفسر بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة، والمراد بالكمال. ما يكمل به النوع في ذاته، ويسمى كمالاً أولاً كهيئة السيف للحديد، أو في صفاته ويسمى كمالاً ثانياً، كسائر ما يتبع النوع من العوارض، مثل القطع للسيف، والحركة للجسم، والعلم للإنسان فإن قيل: قد سبق أن الحركة كمال أول.

قلنا: نعم بالنظر إلى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة، فإنه أول ما يحصل له[2]

---

(1) العقل: الحجر والنهي، ورجل عاقل وعقول. والعقل: الدية، قال الأصمعي: وإنما سميت بذلك لأن الإبل تعقل بفناء ولي المقتول. ثم كثر استعمالهم هذا الحرف. حتى قالوا عقلت المقتول إذا أعطيت ديته دراهم أو دنانير.

وعقلت عن فلان أي غرمت عنه جناية وذلك إذا لزمته دية فأديتها عنه، فهذا هو الفرق بين عقلته وعقلت عنه وعقلت له. وفي الحديث «لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً» قال أبو حنيفة رحمه الله وهو ان يجني العبد على الحر. وقال ابن أبي ليلى: هو أن يجني الحر على عبد.

(2) في (ب) لها بدلاً من (له).

بعد ما لم يكن، وإما بالنظر إلى ذات الجسم فكمال ثان. والمراد بالجسم ههنا الجنس. أعني. المأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أو لا وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره، أو لا يقارنه لأنها الطبيعة الجنسية الناقصة، التي إنما تتم وتكمل نوعاً بانضمام الفصل إليه لا المأخوذ، بشرط أن يكون وحده، لأنها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه، والنفس بالنسبة إليه صورة لا كمال يجعله نوعاً بالفعل، وقد سبق تحقيقها ذلك في بحث الماهية، وإنما أخذ الجسم في تعريف[1] النفس لأنه اسم لمفهوم إضافي هو مبدأ صدور أفاعيل الحياة عن الجسم من غير نظر إلى كونه جوهراً أو عرضاً مجرداً أو مادياً، فلا بد من أخذه في تعريف النفس، لا من حيث ذاتها، بل من حيث تلك العلاقة[2] لها كالبناء في تعريف الباني، والمراد بالطبيعي، ما يقابل الصناعي، وبالآلي ما يكون له قوى، وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك، فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية، وكمالات المجردات والأعراض، وهيئات المركبات الصناعية، وبالآلي صور البسائط والمعدنيات. إذ ليس فعلها بالآلات، لا يقال قيد ذي حياة بالقوة مغن عن ذلك. لأنا نقول. ليس معناه أن يكون ذلك الجسم حياً، ولا أن يصدر عنه جميع أفعال الحياة، وإلا لم يصدق التعريف إلا على النفس الإنسانية، دون النباتية والحيوانية، بل أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الأحياء، وإن لم يتوقف على الحياة، ولا خفاء في أن البسائط والمعدنيات كذلك.

وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى أن النفس إنما هي للفلك الكلي، وإن ما فيه من الكواكب والأفلاك الجزئية بمنزلة آلات له، فتكون جسماً آلياً، إلا أن ما[3] يصدر عنه من التعقلات والحركات الإرادية، التي هي من أفاعيل الحياة تكون دائماً، وبالفعل لا كأفاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية، وتوليد المثل، والإدراك، والحركة الإرادية والنطق.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (تعريف)

(٢) في (ب) العلامة بدلاً من (العلاقة).

(٣) سقط من (أ) حرف (ما).

أعني. تعقل[1] الكليات، فإنها ليست دائمة، بل قد تكون بالقوة، وأما عند من يرى أن لكل كرة نفساً، وأنها ليست من الأجسام الآلية، فلا حاجة إلى هذا القيد، ولهذا لم يذكره الأكثرون. وذهب أبو البركات إلى أنه إنما يذكر عوض قولهم: آلي فيقال: كمال أول طبيعي لجسم ذي حياة بالقوة. وعبارة القدماء: كمال أول طبيعي لجسم آلي، واحترز بطبيعي عن الكمالات الصناعية، كالتشكيلات الحاصلة بفعل الإنسان.

ثم قال: وقد يقال كمال أول لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي، وهو إما غلط في النقل، وإما مقصود به المعنى الذي ذكرنا. فظهر أن ما يقال من أن بعضهم رفع طبيعي صفة لكمال، ليس معناه أنه يرفع مع التأخير صفة لكمال، ويخفض بعده آلي صفة لجسم، فإنه في غاية القبح، وكذا لو رفع حينئذ[2] آلي أيضاً، صفة لكمال مع ذكر ذي[3] حياة صفة لجسم، بل معناه أنه يقدم فيرفع على ما قال الإمام: أن بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال: كمال أول طبيعي لجسم أول[4] آلي.

فإن قيل: فعلى ما ذكر من أن قيد ذي حياة بالقوة لإخراج النفس السماوية يكون قولنا: كمال أول لجسم طبيعي آلي معنى شاملاً للأرضية والسماوية صالحاً لتعريفهما به. وقد صرحوا بأن إطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ. إذ الاولى باعتبار أفعال مختلفة، والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد، وأنه لا يتناولهما رسم واحد، إذ لو اقتصر على مبدائية فعل[5]، ما دخلت صور البسائط والعنصريات، وإن اشترط القصد والإرادة خرجت النفس النباتية. وإن اعتبر اختلاف الأفعال خرجت الفلكية.

قلنا: مبني هذا التصريح على المذهب الصحيح. وهو أن لكل فلك نفسا

---

(١) في (ب) تعلق بدلاً من (تعقل)
(٢) سقط من (أ) حرف (حينئذ)
(٣) سقط من (أ) حرف (ذي)
(٤) سقط من (أ) لفظ (أول)
(٥) سقط من (ب) لفظ (فعل)

وليس للنفوس السماوية اختلاف أفعال وآلات، على أنه أيضاً موضع نظر لما ذكر في الشفاء. من أن النفس اسم لمبدأ صدور أفاعيل، ليست على وتيرة واحدة، عادمة للإرادة. ولا خفاء في أنه معنى شامل لهما[1] صالح لتعريفهما به[2] على المذهبين، لأن فعل النفس السماوية أيضاً[3]، ليس على نهج واحد، عادم للإرادة، بل على أنهاج مختلفة على رأي، وعلى نهج واحد مع الإرادة على الصحيح.

فإن قيل: النفس كما أنها كمال للجسم من حيث أنه بها يتم ويتحصل نوعاً كذلك هي صورة له، من حيث أنها تقارن المادة، فيحصل جوهر نباتي أو حيواني، وقوة له من حيث أنها مبدأ صدور أفعاله، فلم أوثر في تعريفهما الكمال على الصورة والقوة. وما ذكروا من أنا نجد بعض الأجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها، فيقطع بأن ذلك ليس بجسميته المشتركة، بل لمبادىء خاصة نسميها نفساً، ربما يشعر بأن الأولى ذكر القوة.

قلنا: أما إيثاره على الصورة فلأنها بالحقيقة اسم لما يحل المادة، فلا يتناول النفس الإنسانية المجردة[4]، إلا بتجوز أو تجديد[5] اصطلاح، ولأنها تقاس إلى المادة، والكمال إلى النوع. ففي تعريف المعنى الذي به يتحصل الجسم فيصير أحد الأنواع ومصدر الأفعال، يكون المقيس إلى[6] أمر هو نفس ذلك المتحصل أولى من المقيس إلى أمر بعيد لا يكون هو معه إلا بالقوة، ولا ينتسب إليه شيء من الأفاعيل.

هذا ملخص كلام الشفاء. وتقدير الإمام أن المقيس إلى النوع أولى، لأن ما[7]

---

(١) في (أ) له بدلاً من (لهما)
(٢) سقط من (أ) لفظ (به)
(٣) سقط من (أ) لفظ (أيضاً)
(٤) سقط من (ب) لفظ (المجردة)
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (أو تجديد)
(٦) سقط من (ب) جملة (إلى أمر)
(٧) سقط من (أ) حرف (ما)

في الدلالة على النوع دلالة على المادة، لكونها جزءاً منه[1] من غير عكس، ولأن النوع أقرب إلى الطبيعة الجنسية من المادة. وكان معناه أن النفس تقاس إلى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة، التي إنما تتحصل وتتم نوعاً، لما يضاف إليها من الفصل، بل النفس، فتعريفها بالكمال المقيس إلى النوع الذي هو أقرب إلى الجنس من حيث أنهما متحدان في الجود، لا يتمايزان إلا في العقل، بأن أخذ هذا مبهماً، وذاك متحصلاً، يكون أولى، هذا[2] وقد يتوهم مما ذكره الإمام، أن النفس كمال بالقياس إلى أن الطبيعة الجنسية كانت ناقصة، وبانضياف الفصل إليها، كمل النوع، إن الكمال يكون بالقياس إلى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف[3]. وحينئذ يكون توسيط النوع وكونه أقرب إلى طبيعة الجنس مستدركاً، وهو فاسد على ما لا يخفى. وأما إيثاره على القوة، فلأنها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك، ومبدأ القبول والانفعال كالإحساس، وكلاهما معتبر في العقل[4]، وفي الاقتصار على أحدهما، مع أنه إخلال بما هو مدلول النفس، استعمال للمشترك في التعريف، وكذا في اعتبارهما جميعاً، ولأن الشيء إنما يكون نفساً بكونه مبدأ الاثار، ومكمل النوع، ولفظ القوة لا يدل إلا على الأول، بخلاف لفظ الكمال، ولا شك أن تعريف الشيء بما ينبىء عن جميع الجهات المعتبرة فيه، يكون أولى. ففي الجملة لما أمكن تفسير النفس بما يعم السماويات والارضيات، ثم تمييز كل بما يخصها، وكان ذلك أقرب إلى الضبط آثره في المتن.

فإن قيل: قد ذكروا أن للسمويات حسّا وحركة، وتعقلاً كلياً، فعلى هذا لا يصلح ذلك مميزاً للحيوانية والإنسانية.

قلنا: ذكر في الشفاء أن المراد بالحس ههنا ما يكون على طريق الانفعال، وارتسام المثال، وبالتعقل ما هو شأن[5] العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، وأمر

---

(١) في (أ) بزيادة حرف (منه)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هذا)

(٣) في (ب) صاحب المواقف بدلاً من (في المواقف)

(٤) في (ب) النفس بدلاً من (العقل)

(٥) في (ب) ببيان بدلاً من (شأن)

السمويات ليس كذلك.

[قال (ثم مقتضى قواعدهم)

أن يكون في الإنسان مثلاً نفس إنسانية، وأخرى حيوانية، وأخرى نباتية، لكن ذكروا. أن ليس الامر كذلك، بل يصدر عن النباتية ما يصدر عن القوة[1] المعدنية، وعن الحيوانية ما يصدر عنها، وعن الإنسانية ما يصدر عن الكل].

يعني أن مقتضى ما ذكروا من أن كل نفس مبدأ لاثار مخصوصة، وأن لكل نوع من الاجسام صورة نوعية، هي جوهر حال في المادة، وأن البدن الإنساني يتم جسماً خاصاً[2]، ثم تتعلق به النفس الناطقة، يقتضي أن يكون في الإنسان نفس هي مبدأ[3] تعقل الكليات، وكذا في كل حيوان بخواصه، وأخرى مبدأ الحركات والإحساسات، وأخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل.

لكن ذكر في شرح الإشارات وغيره. أن ليس الأمر كذلك، بل المركبات منها ما له صورة معدنية، يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الأسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية إلى الانفكاك، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة، ومنها ما له صورة تسمى نفساً نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع أجزاء أخر من الأسطقسان، وإضافتها إلى مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية، والإنماء والتوليد، ومنها ما له صورة تسمى نفساً حيوانية، يصدر عنها مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الإرادية، ومنها ما له نفس مجردة، يصدر عنها مع الأفعال السابقة كلها النطق وما يتبعه.

[قال (وأما عندنا)

فاستناد الآثار إلى القادر، واختلاف الأجسام بالعوارض، بكونها من جواهر

---

(١) في (ب) الصورة بدلاً من (القوة)
(٢) في (ب) خالصاً بدلاً من (خاصاً)
(٣) سقط من (ب) لفظ (مبدأ)

متجانسة، إلا أن النصوص شهدت بأن للإنسان روحاً [1] وراء هذا الهيكل المحسوس، الدائم التبدل والتحلل، وكادت الضرورة تقتضي بذلك، ولو بأدنى بنية، وهو المراد بالنفس الإنسانية، والمعتمد من آراء المتكلمين.

إنها جسم لطف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل، أو الأجزاء الأصلية الباقية، التي لا تقوم الحياة بأقل منها، وكأنه المراد بالهيكل المحسوس، والبنية المحسوسة: أي من شأنها أن تحس، ومن آراء الفلاسفة وكثير من المسلمين، أنها جوهر مجرد متصرف في البدن، متعلق أولا بروح قلبي، يسري في البدن، فيفيض على الأعضاء قواها لنا وجوه:

الأول: إنا نحكم بالكلي على الجزئي، فيلزم أن ندركهما، ومدرك الجزئي منه هو الجسم، ليس إلا كما في سائر الحيوانات.

الثاني: أن كل أحد يقطع بأن المشار إليه بأنا حاضر هناك وقائم وقاعد، وما ذلك إلا الجسم.

الثالث: لو كانت مجردة لكانت نسبتها إلى الأبدان على السواء، فجاز أن ينتقل فلا يكون ريد الآن، هو الذي كان، والكل ضعيف.

الرابع: ظواهر النصوص، ولا تفيد القطع، وأما الاستدلال، بأنه لا دليل على تجردها، فيجب نفيه، فمع ضعفه معارض، بأنه لا دليل على تحيزها فيجب نفيه.

يعني لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف أنواع الأجسام، واستناد الاثار

(١) قال الإمام أحمد في مسنده حدثنا أبو معاوية حدثنا الأعمش، عن زيد بن وهب، عن عبد الله ـ هو ابن مسعود ـ رضي الله عنه. قال حدثنا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو الصادق المصدوق «إن أحدكم ليجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات. رزقه وأجله وعمله، وهل هو شقي أو سعيد فوالذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم له بعمل أهل الجنة فيدخلها». أخرجاه من حديث سليمان بن مهران الأعمش.

إليها، ليحتاج إلى فصول منوعة، ومبادئ مختلفة، بنوا إثبات النفس على الأدلة السمعية، والتنبيهات العقلية، مثل. إن البدن وأعضاءه الظاهرة والباطنة دائماً في التبدل والتحلل[1]، والنفس بحالها، وأن الإنسان الصحيح العقل، قد يغفل عن البدن وأجزائه، ولا يغفل بحال عن وجود وجدانه[2] ذاته، وأنه قد يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة إلى العلو. وبالجملة. قد اختلفت كلمة الفريقين في حقيقة النفس، فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس، وقيل هي[3] الهواء، وقيل الماء، وقيل العناصر الأربعة، والمحبة والغلبة، أي الشهوة والغضب، وقيل الأخلاط الأربعة، وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص، وقيل جزء لا يتجزأ في القلب.

وكثير من المتكلمين على أنها الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، وكان هذا مراد من قال: هي هذا الهيكل المحسوس، والبنية المحسوسة. أي التي من شأنها أن يحس بها.

وجمهورهم على أنها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته، نافذ من جواهر الأعضاء، سار فيها سريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت، وقيل إنها أجسام لطيفة متكونة في القلب، سارية في الأعضاء من طريق الشرايين أي العروق الضاربة، أو متكونة في الدماغ، نافذة في الأعصاب النابتة منه إلى جملة البدن، واختيار المحققين من الفلاسفة، وأهل الإسلام، أنها جوهر مجرد في ذاته، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، ومتعلقه أولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه، ويفيده قوة بها تسري في جميع

---

(١) وهذا ما أشار اليه العلم الحديث أن الجسم عبارة عن مجموعات من الخلايا وأن هذه الخلايا تموت ويتجدد غيرها في داخل الجسم وهكذا.

(٢) سقط من (أ) لفظ (وجدانه).

(٣) سقط من (أ) لفظ (هي).

البدن، فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة. فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الأجسام بوجوه:

الأول: أن المدرك للكليات أعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات. لأنا نحكم بالكلي على الجزئي. كقولنا هذه الحرارة حرارة، والحكم بين الشيئين، لا بد أن يتصورهما، والمدرك للجزئيات جسم، لأنا نعلم بالضرورة، أنا إذا لمسنا النار، كان المدرك لحرارتها، هو العضو اللامس، ولأن غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات، مع الاتفاق على أنا لا نثبت لها نفوساً مجردة.

وردّ بأنا لا نسلم أن المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس، بل النفس بواسطته، ونحن لا ننازع في أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس، لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالالات، وإذا لم يجعل العضو مدركاً أصلاً، لا يلزم أن يكون الإدراك مرتين، والإنسان مدركين على ما قيل.

ويمكن دفعه بأنه يستلزم إما إثبات النفوس المجردة للحيوانات الآخر، وإما جعل إحساساتها للقوى والأعضاء، وإحساسات الإنسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت.

الثاني: أن كل واحد منا يعلم قطعاً أن المشار إليه بأنا وهو النفس. متصف بأنه حاضر هناك، وقائم وقاعد[1] وماشٍ وواقف، ونحو ذلك من خواص الأجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم. وقريب من ذلك ما يقال: إن للبدن إدراكات هي بعينها إدراكات المشار إليه، بأنا أعني النفس، مثل إدراك حرارة النار، وبرودة الجمد[2]، وحلاوة العسل، وغير ذلك من المحسوسات، فلو كانت النفس مجردة، أو مغايرة للبدن، امتنع أن تكون صفتها غير صفته[3].

والجواب: أن المشار إليه. بأنا وإن كان هو النفس على الحقيقة، لكن كثيراً ما

(١) سقط من (ب) لفظ (وقاعد).

(٢) في (ب) الثلج بدلاً من (الجمد).

(٣) في (ب) عين بدلاً من (غير).

يشار به إلى البدن[1] أيضاً، لشدة ما بينهما من التعلق، فحيث توصف بخواص الأجسام كالقيام والقعود، وكإدراك المحسوسات عنـد من يجعـل المـدرك نفس الأعضاء والقوى لا النفس بواسطتها، فالمراد به البدن.

وليس معنى هذا الكلام، أنه لشدة تعلقها بالبدن، واستغراقها في أحواله غفل فيحكم عليها بما هو من خواص الأجسام على ما فهمه صاحب الصحائف، ليلزم كونها في غاية الغفلة.

الثالث: أنها لو كانت مجردة لكانت نسبتها إلى جميع البدن على السواء، فلم تتعلق ببدن دون آخر، وعلى تقدير التعلق، جاز أن تنتقل من بدن إلى بدن آخر، وحينئذ لم يصلح القطع بأن زيداً الآن هو الذي كان بالأمس.

وردّ بأن لا نسلم أن نسبتها إلى الكل على السواء، بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله إلا تلك النفس الفائضة بحسب استعـداده الحاصـل باعتدالـه الخاص.

الرابع: النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على أنها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الأجسام كالدخول في النار، وعرضها عليها، وكالترفرف حول الجنازة، وككونها في قناديل من نور، أو في جوف طيور خضر[2]،

---

(١) بدن الإنسان جسده وقوله تعالى: ﴿فاليوم ننجيك ببدنك﴾ قالوا: بجسد لا روح فيه. قال الأخفش، وأما قول من قال: بدرعك فليس بشيء. ورجل بَدَن: أي مُسِن. قال الأسود بن يعفر.

هل لشباب فات من مطلب ... أم ما بكاء البدن الأشيب

والبدن: الدرع القصيرة. والبدنة: ناقة أو بقرة تنحر بمكة سميت بذلك لأنهم كانوا يسمنونها، والجمع بُدُنٌ، وبدَّن أي أسن قال حميد الأرقط:

وكنت خِفت الشيب والتبدينا ... والهم مما يذهل القرينا

وفي الحديث «إني قد بَدُنْتُ فلا تبادروني بالركوع والسجود».

(٢) روى الإمام مسلم في كتاب الإمارة باب في بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون. حدثنا أسباط وأبو معاوية قالا حدثنا الأعمش عن عبد الله بن مرة عن مسروق، قال: سألنا عبد الله عن هذه الآية ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ قال: أما إنا قد سألنا عن ذلك فقال: أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى إلى تلك القناديل فاطلع اليهم ربهم إطلاعة فقال: هل تشتهون شيئاً=

وأمثال ذلك، ولا خفاء في احتمال التأويل، وكونها على طريق التمثيل، ولهـذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعماً منهم، أن مجرد مغايرتها للبدن يفيد ذلك، وقد يستدل بأنها لا دليل على تجردها، فيجب أن لا تكون مجردة، لأن الشيء إنما يثبت بدليل، وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية يعارض بأنه لا دليل على كونها جسماً أو جسمانياً، فيجب أن لا تكون كذلك.

[قال (احتجوا)

بوجوه:

الأول: أنها بتعلقها تكون محلاً لما ليس بمادي كالمجردات، ولما يمتنع اختصاصه لوضع ومقدار كالكليات، ولما لا يقبل الانقسام كالوجود، والوحدة، والنقطة، وسائر البسائط التي إليها تنتهي المركبات، ولا يمتنع اجتماعه في جسم كالضدين، بل الصور والأشكال المختلفة دون مجرد، إذ لا تزاحم فيه بين الصور، ولو من الضدين أو النقيضين، ومبناه على أن كون التعقل بحصول الصورة، وعلى نفي ذي وضع غير منقسم، وعلى تساوي الصورة وذي الصورة، في التجرد وفي الوضع والمقدار، وفي قبول الانقسام، وفي التضاد وإعدامها، وعلى استلزام انقسام المحل انقسام الحال، فيما يكون الحلول لذات المحل، لا لطبيعة تلحقه كالنقطة في الخط المتناهي].

أي احتج القائلون بتجرد النفس بوجوه:

الأول: أنها تكون محلاً لأمور يمتنع حلولها في الماديات، وكل ما هو كذلك يكون مجرداً بالضرورة. أما بيان كونها محلاً لأمور هذا شأنها، فلأنها تتعقلها وقد سبق أن التعقل، إنما يكون بحلول الصورة، وانطباع المثال، والمادي لا يكون صورة لغير المادي، ومثالاً له.

= قالوا: أي شيء نشتهي ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا ففعل ذلك بهم ثلاث مرات فلما رأوا أنهم لن يتركوا من أن يسألوا قالوا يا رب نريد أن ترد أرواحنا في أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى فلما رأى أن ليس لهم حاجة تركوا». ورواه أبو داود في الجهاد ٢٥، والترمذي في التفسير سورة ٣، ١٩ وابن ماجه في الجنائز ٤ والجهاد ١٦ وأحمد بن حنبل في المسند ٦ : ٣٨٦.

وأما بين تلك الأمور وامتناع حلولها في المادة، فهو أن من جملة معقولاتها الواجب وأن لم تعقله بالكنه، والجواهر المجردة، وإن لم نقل بوجودها في الخارج، إذ ربما يعقل المعنى فيحكم بأنه موجود، أو ليس بموجود، ولا خفاء في امتناع حلول[1] صورة المجرد في المادي، ومنها المعاني الكلية التي لا يمنع نفس تصورها الشركة كالإنسانية المتناولة بزيد وعمرو، فإنها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والأوضاع والكيفيات وغير ذلك، مما لا ينفك عنه الشيء المادي في الخارج، بل يجب تجردها عن جميع ذلك، وإلا لم تكن متناولة لما ليس له ذلك. والحاصل أن الحلول في المادي، يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير، والأوضاع والكيفيات، وغير ذلك [2]. والكلية تنافي ذلك. فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلاً للصورة الكلية، عاقلة لها، واللازم باطل. ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام، كالوجود والوحدة، والنقطة وغير ذلك. وإلا لكان كل معقول مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال.

ومع ذلك، فالمطلوب وهو وجود ما لاينقسم أصلاً، حاصل، لأن الكثرة عبارة عن الوحدات، وإذا كان من العقولات ما هو واحد غير منقسم (لزم أن يكون محله العاقل له عير جسم، بل مجرداً، لأن الجسم والجسماني منقسم)[3]. وانقسام المحل مستلزم لانقسام الحال، فيما يكون الحلول لذات المحل، كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم، لا لطبيعة تلحقه، كحلول النقطة في الخط لتناهيه، وكحلول الشكل في السطح، لكونه ذا نهاية واحدة أو أكثر، وكحلول المحاذاة في الجسم، من حيث وجود جسم آخر على وضع ما فيه، وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع، ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها إلا في المجردات دون الجسم، كالضدين وكعدة من الصور والأشكال، فإنه لا تزاحم بينها في العقل، بل نتصورها، ونحكم فيما بينها، بامتناع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكماً ضرورياً.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (حلول).

(٢) سقط من (ب) لفظ (وغير ذلك)

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).

وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن أن يجعل وجوهاً أربعة: بأن يقال: لو كانت النفس جسماً، لما كانت عاقلة للمجردات أو للكليات، أو للبسائط، أو للممانعات.

والجواب: أن مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم، منها أن تعقل الشيء، يكون بحلول صورته في العاقل، لا بمجرد إضافة بين العاقل والمعقول.

ومنها: أن النفس لو لم تكن مجردة لكانت[1] منقسمة، ولِمَ لمْ يجز أن تكون جوهراً وضعياً غير منقسم، كالجزء الذي لا يتجزأ؟.

ومنها: أن الشيء إذا كان مجرداً كانت صورته الإدراكية[2] مجردة يمتنع حلولها في المادي، ولِمَ لمْ يجز أن تكون حالة في جسم عاقل؟ لكنها إذا وجدت في الخارج، كانت ذلك الشيء المجرد.

ومنها: أن صورة الشيء إذا اختصت بوضع ومقدار[3] وكيفية لحلولها في جسم كذلك، كان الشيء أيضاً مختص بذلك، ولِمَ لمْ يجز أن يكون في ذاته غير مختص بشيء[4] من الأوضاع، والكيفيات والمقادير، . ومنها أن الشيء إذا لم يقبل الانقسام، كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك، ولم لم يجز أن تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل، مع كون الشيء غير منقسم لذاته، ولو لحلوله في منقسم.

ومنها: أن الشيئين إذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك.

وقد سبق أن صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الأحكام.

ومنها: أن اجتماعهما في العاقل لا يجوز أن يكون لقيام كل منهما بجزء منه.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ غير وهو تحريف.

(٢) سقط من (أ) لفظ الإدراكية).

(٣) سقط من (ب) لفظ (ومقدار).

(٤) في (ب) بوضع بدلاً من (بشيء).

ومنها: أن انقسام المحل، يستلزم انقسام الحال فيه لذاته، ليمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني، المنقسم البتة، بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ، ولا يخفى أن بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة.

[قال (الثاني)

إنها تدرك ذاتها، وآلاتها، وإدراكاتها[1]، ولا يلحقها بكثرة الأفعال، وضعف الاعصاء والالات ضعف وكلال[2]. بل قوة وكمال، ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك، ومرجعه إلى استقراء وتمثيل].

أي من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس، أنها متصفة بصفات لا توجد للماديات، وكل ما هو كذلك يكون مجرداً بالضرورة.

بيان الأول: أنها تدرك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها، ولا يلحقها بكثرة الإدراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال، بل ربما تصير أقوى وأقدر على الإدراك، ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك، وهذا يمكن أن يجعل وجوهاً:

أحدها: أنها تدرك ذاتها، وآلاتها، وإدراكاتها، والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة، والسامعة، والوهم، والخيال، لانها إنما تعقل بتوسط آلة، ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وإدراكاته.

وثانيها: أن النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن وأعضائه وقواه، بل تثبت علمه أو تزيد، فإن الإنسان في سن الانحطاط، يكون أجود تعقلاً منه في سن

---

(١) سقط من (أ) لفظ (وادراكاتها).

(٢) الكَل: العيال والثقل: قال الله تعالى: ﴿وهو كل على مولاه﴾ والجمع الكلول.
والكلُّ: اليتيم، والكل: الذي لا ولد له ولا والد يقال منه كلَّ الرجل يكل كلالة. والعرب تقول لم يرثه كلالة قال الفرزدق:

ورثتم قناة الملك غير كلالة ... عن ابن مناف عبد شمس وهاشم

والاكليل: شبه عصابة تزين بالجوهر، ويسمى التاج إكليلاً وأكل الرجل بعيره أي أعياه وأصبحت مكلاً: أي ذا قرابات وهم عليَّ عيال.
وسحاب مكلل: أي ملمع بالبرق، واكتل الغمام بالبرق أي لمع وكلله: أي ألبسه الإكليل. وروضة مكللة: أي حفت بالنور.

النمو، لما حصل له من التمرن على الإدراكات، واستحضار صور المدركات، وكذا عند توالي الأفكار المؤدية إلى العلوم، مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات، وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضيات.

فلو كان تعقلها بآلات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال.

وثالثها: أنها لو كانت من الماديات، لوهنت[1] بكثرة الأفعال والحركات، لأن ذلك شأن[2] القوى الجسمانية، بحكم التجربة والقياس أيضاً فإن صدور الأفعال عن القوى الجسمانية لا يكون إلا مع انفعال لموضوعاتها، كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة، وكتحرك الأعضاء عند تحريك غيرها في المحركة[3]، والانفعال لا يكون إلا عن قاسر[4] يقهر طبيعة المنفعل، ويمنعه عن المقاومة فيوهنه، وهم معترفون بأن الوجوه الثلاثة إقناعية لا برهانية، لجواز أن تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وإدراكاتها من غير توسط آلة، وكذا لما هو آلة لها في سائر الإدراكات، وأن يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن، أو بعضو لا يلحقه الاختلال، أو يتأخر اختلاله[5]، وأن يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال، والانفعال.

[قال (الثالث):

إن القوة العاقلة لو كانت في جسم، فإما أن يكفي في تعقله حضوره فلا ينقطع، كتعقل النفس ذاتها[6] وصفاتها اللازمة، التي ليست بالمقايسة إلى شيء، أو لا فلا يحصل أصلاً، لامتناع تعدد الصور لشيء واحد في مادة واحدة، ومبناه على كون الإدراك بحصول الصورة].

---

(١) في (ب) ضعفت بدلاً من (وهنت)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (كل)

(٣) سقط من (ب) جملة (في المحركة)

(٤) في (ب) قوى بدلاً من (قاسر)

(٥) سقط من (أ) لفظ (اختلاله)

(٦) سقط من (أ) لفظ (ذاتها)

لو كانت النفس الناطقة جوهراً[1] سارياً في جسم، أو عرضاً[2] حالاً فيه لزم أن يكون تعقلها لذلك الجسم، سواء كان تمام البدن، أو بعض أعصائه كالقلب والدماغ دائماً، أو غير واقع أصلاً. واللازم باطل. لان البدن وأعضاءه مما يعقل تارة، ويغفل عنه أخرى بحكم الوجدان، وجه اللزوم أنه إما أن يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه (عند القوة العاقلة)[3]، أو لا بل يتوقف على حضور الصورة منه، كإدراك الأمور الخارجة، فإن كان الاول لزم الاول[4]، لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة، كإدراك النفس لذاتها، ولصفاتها الحاصلة لها، لا بالمقايسة إلى الغير، ككونها مدركة لذاتها، بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة إلى الأشياء المغايرة لها، ككونها مجردة عن المادة، غير حاصلة في الموضوع، فإنها لا تدركها دائماً، بل حال المقايسة فقط، وإن كان الثالث لزم الثاني، لأنه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت، كان ذلك لحصول صورته لها بعد ما لم تكن، وإذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم، لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه، فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد. أعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه، والصوة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس إياه[5]، وذلك محال، لان الصورتين متغايرتان ضرورة، والأشخاص المتجددة الماهية[6] يمتنع أن تتغاير من غير تغاير المواد، وما يجري مجراها[7]، ومبنى هذا الاحتجاج، على أن ليس الإدراك مجرد إضافة مخصوصة بين المدرِك والمدرَك، بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك، وإلا لجاز أن لا يكون حصول الصورة[8] العينية لذلك

---

(١) سبق الحديث عن الجوهر في كلمة وافيه في الجزء الأول من هذا الكتاب فليرجع إليه.
(٢) تكلمنا عن العرض وأقوال العلماء فيه في الجزء الأول من هذا الكتاب وقدمنا صوراً لذلك.
(٣) سقط من (أ) ما بين القوسين
(٤) في (ب) لزم هو بدلاً من (الأول)
(٥) سقط من (أ) لفظ (إياه)
(٦) في (ب) المتحدة بدلاً من (المتجددة)
(٧) سقط من (أ) لفظ (مجراها)
(٨) في (ب) حضور الصورة بدلاً من (حصول)

الجسم كافياً في تعقله، ومع هذا لا يحتاج إلى انتزاع الصورة، بل إلى حصول شرائط تلك الإضافة المخصوصة.

وأيضاً لا تماثل بين الصورتين، لأن المنتزعة[1] حالة في النفس، والأصلية في الجسم، بل في مادته، ولو جعلنا مثلين من جهة كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف، إلا في كون إحداهما منتزعة قائمة بالنفس، والأخرى أصلية قائمة بالمادة، فاجتماع المثلين، إنما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق.

وههنا الامتياز باق، وإن جعلا قائمين لشيء واحد، لأن قيام المنتزعة بواسطة النفس بخلاف الأصلية، على أن الحق إن قيامها بمادة الجسم، وقيام المنتزعة بالجسم نفسه، وإن ذلك إنما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة الأجزاء.

[قال (ثم بنوا)

على استلزام إدراك الكلي تجرد العقل[2]، والجزئي توسط الآلات. تارة[3] إن للأفلاك نفوساً مجردة، وقوى جسمانية، لما أن حركاتها ليست طبيعية. لأن المطلوب بالطبع لا يكون مهروباً عنه بالطبع، ولا قسرية، لأنها إنما تكون على خلاف الطبع، فتنتفي بانتفائه، وعلى وفق القاسرة فتشابه، بل إرادية، ولا يكفي التخيل المحض[4]، لأنه لا ينتظم أبداً، ولا التعقل الكلي، لأنه لا يصلح مبدأ لجزئيات الحركة، لاستواء نسبته إلى الكل، وأكثر المقدمات في حيز المنع.

يشير إلى أن للأفلاك نفوساً مجردة لتعقل الكليات، وقوى جسمانية، لتخيل الجزئيات، وذلك لأن حركاتها المستديرة ليست طبيعية. لأن الحركة الطبيعية تكون عن حالة منافرة إلى حالة ملائمة، فلو كانت طبيعية، لزم في الوصول إلى كل نقطة أن يكون مطلوباً بالطبع، من حيث الحركة اليها، ومهروباً عنه بالطبع من حيث

(١) في (أ) المنزعة بدلاً من (المنتزعة)
(٢) في (ب) العاقل بدلاً من (العقل)
(٣) سقطمن (أ) لفظ (تارة)
(٤) سقطمن (ب) لفظ (المحض)

الحركة عنها، وهو محال. ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة، لان الحركة إلى النقطة التي فيما بين المبدأ والمنتهي، ليست لان الوصول إليها مطلوب بالطبع، لان الوصول إلى المطلوب بالطبع. أعني الحصول في الحيز، لا يمكن بدون ذلك، ولا كذلك حال المستديرة. أما فيما لا ينقطع عند تمام دوره فظاهر، وأما فيما ينقطع فلأن المطلوب بالطبع. لو كان هو الوصول إلى نقطة الانقطاع، لكان مقتضى طبع كل جزء من أجزاء الجسم الواحد البسيط شيئاً آخر، وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع، ولكان مقتضى الطبع إيثار الطريق الأطول على الاقصر، ولا قسرية لأنها إنما تكون على خلاف الطبع، فحيث لا طبع فلا قسر، وعلى وفق القاسر فلا تختلف في الجهة والسرعة[1] والبطء، فتعين أن تكون إرادية مقرونة[2] بالإدراك، ولا يكفي لجزئياتها وخصوصياتها تعقل كلي[3] لأن نسبته إلى الكل على السواء، ولا إدراكات جزئية، وتخيلات محضة، لاستحالة دوامها على نظام واحد[4] من غير انقطاع، واختلاف. كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية، فإذن لا بد لتلك الحركات من إرادات وإدراكات جزئية. وقد تقرر أن ذلك لا يمكن إلا بقوى جسمانية، ومن إرادات وتعقلات كلية، وقد تقرر أن ذلك لا يكون إلا للذات المجردة. فثبت أن المباشر لتحريك الأفلاك قوى جسمانية، هي بمنزلة النفوس الحيوانية لأبدانها، ونفوس مجردة ذوات إرادات عقلية، وتعقلات كلية، هي بمنزلة نفوسنا الناطقة.

واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والإرادية، وأن التعقل الكلي لا يكون إلا للمجردات، ولا الجزئي إلا بالجسمانيات.

بأنا لا نسلم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، لم لا يجوز أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لا شيئاً من[5] الأيون، والأوضاع التي تترك؟.

---

(١) في (ب) الشرعة بدلاً من (السرعة) وهو تحريف
(٢) سقط من (أ) لفظ (مقرونة)
(٣) سقط من (أ) لفظ (كلي)
(٤) سقط من (ب) لفظ (واحد)
(٥) في (أ) الأشياء بدلاً من (لا شيئاً)

ولا نسلّم أن القسر لا يكون إلا على خلاف الطبع ، وأن القاسر لا يكون إلا متشابهاً، ليلزم تشابه الحركات، وأن الكلى من الإرادة. والإدراك لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات. لم لا يجوز أن تستند الحركات المتعاقبة إلى إرادات وإدراكات كلية متعاقبة، لا إرادة وإدراك للحركة على الإطلاق.

وتحقيق ذلك ما أشار إليه ابن سينا في الإشارات، من أن المطلوب بالحركة الوضعية، لا يكون إلا الوضع المعين، ويمتنع أن يكون موجوداً، لأن الحاصل لا بطلب، وأن يكون في الحركة السرمدية[1] جزئياً، لأن الحركة المتوجهة إليه تنقطع عنده، فمطلوب إرادة الفلك، يجب أن يكون وضعاً معيناً مفروضاً كلياً تفرضه الإرادة. وتتجه إليه بالحركة، والمتعين، لا ينافي الكلية، لأن كل واحد من كل كلى، فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى.

واعلم أن المشهور من مذهب المشائين[2]، والمذكور في النجاة والشفا، آن النفوس الفلكية، قوى جسمانية منطبعة في المواد، بمنزلة نفوسنا الحيوانية.

وصرح في الإشارات. بأن لها نفوساً مجردة، بمنزلة نفوسنا الناطقة.

فقال الإمام: فيجب أن يكون لكل فلك نفس مجردة، هي مبدأ الإرادة الكلية، ونفس منطبعة هي مبدأ الإرادة الجزئية.

وردّ عليه الحكيم المحقق[3]. بأن هذا مما لم يذهب إليه أحد، وأن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين . أعني ذا ذاتين متباينتين، هو آلة لهما، بل الإرادات الجزئية تنبعث عن إرادة كلية، ومبدؤهما نفس واحدة مجردة، تدرك المعقولات بذاتها، والجزئيات بجسم الفلك، وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية، التي هي باعتبار تحريكها قوة، كما في نفوسنا وأبداننا بعينها. ولا يخفى أن هذا مناقشة في اللفظ حيث سمي تلك الصورة والقوة نفساً.

---

(١) السرمد: الدائم قال الله تعالى: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون، قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً الى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾.
سورة القصص آية ٧١ ــ ٧٢

(٢) سبق الحديث عن المشائين في كلمة وافية.

(٣) هو نصير الدين الطوسي وسبق الحديث عنه في هذاالجزء وتكلمنا عنموقف ابن قيم الجوزية منه.

المبحث الثاني

[قال (المبحث الثاني)

النفوس متماثلة لوحدة حدها، وقيل متخالفة لاختلاف لوازمها وآثارها وكلاهما ضعيف].

ذهب جمع من قدماء الفلاسفة إلى أن النفوس الحيوانية والإنسانية متماثلة متحدة الماهية، واختلاف الأفعال والإدراكات عائد إلى اختلاف الالات، وهذا لازم على القائلين بأنها أجسام، والأجسام متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض، وأما القائلون بأن النفوس الإنسانية مجردة. فذهب الجمهور منهم إلى أنها متحدة الماهية، وإنما تختلف في الصفات والملكات، لاختلاف الأمزجة والادوات[1]. وذهب بعضهم إلى أنها مختلفة بالماهية.

بمعنى أنها جنس تحته أنواع مختلفة، تجت كل نوع أفراد متحدة الماهية، متناسبة الأحوال، بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع، ويشبه أن يكون قوله عليه السلام: الناس معادن كمعادن الذهب والفضة[2]. وقوله عليه السلام: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[3] إشارة إلى هذا. وذكر الإمام في المطالب العالية، أن هذا

---

(١) في (ب) الارادات بدلاً من (الأدوات).

(٢) الحديث رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء ١٤ باب أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إلى قوله: ونحن له مسلمون» .٣٣٧٤ بسنده عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه قال: قيل للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من أكرم الناس. . . ؟ قال: أكرمهم اتقاهم. قالوا: يا نبي الله ليس عن هذا نسألك. قال: فاكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله. قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: أفعن معادن العرب تسألونني؟ قالوا: نعم. قال: فخيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا» ورواه الإمام مسلم في الفضائل ١٦٨ والإمام أحمد بن حنبل في المسند ٢: ٤٣١، ٥٣٩ (بلفظ: الناس معادن كمعادن الفضة والذهب).

(٣) الحديث رواه الإمام البخاري في كتاب الأنبياء٢ باب الأرواح جنود مجندة، ٣٣٣٦ ـ قال الليث عن

ـو[1] المذهب هو المختار عندنا. وإما بمعنى أن يكون كل فرد منها مخالفاً بالماهية لسائر الأفراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة. فلم يقل به قائل تصريحاً. كذا ذكره أبو البركات[2] في المعتبر. احتج الجمهور بأن ما يعقل من النفس، ويجعل حداً لها معنى واحد، مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن، والحد تمام الماهية وهذا ضعيف، لأن مجرد التحديد بحد واحد، لا يوجب الوحدة النوعية. إذ المعاني الجنسية أيضاً كذلك. كقولنا: الحيوان جسم حساس[3] متحرك بالإرادة، وإن ادعى أن هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن أي فرد، وأي طائفة تفرض فهو ممنوع، بل ربما يحتاج إلى ضم مميز جوهري، وقد يحتج بأنها متشاركة في كونها نفوساً بشرية، فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات.

والجواب: بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات: أن التركيب العقلي من الجنس، والفصل لا ينافي التجرد، ولا يستلزم الجسمية. واحتج

= يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة ـ رضي الله عنها. قالت: سمعت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: وذكره.

ورواه الإمام مسلم في البر ١٥٩، ١٦٠ وأبو داود في الأدب ١٦ والإمام أحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٩٥، ٥٢٧، ٥٣٧.

(١) سقط من (أ) لفظ (هو).

(٢) سبق الترجمة عنه في كلمة وافية.

(٣) الحس والحسيس: الصوت الخفي وقال الله تعالى ﴿لا يسمعون حسيسها﴾ والحس أيضاً: وجع يأخذ النفساء بعد الولادة.

والحس أيضاً: مصدر قولك حسَّ له: أي رق له قال القطامي:

أخوك الذي لا تملك الحس نفسه ... وترفض عند المحفظات الكتائف

والحس أيضاً: برد يحرق الكلا

والحسيس: القتيل قال الأفوه:

نفسي لهم عند انكسار القنا ... وقد تردى كل قرن حسيس

ورواه الإمام مسلم في الفضائل ١٦٨ والإمام أحمد بن حنبل في المسند ٢: ٤٣١، ٥٣٩ (بلفظ: الناس معادن كمعادن الفضة والذهب).

الاخرون بأن اختلاف النفوس في صفاتها، لو لم يكن لاختلاف ماهياتها، بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية، والأسباب الخارجية لكانت الاشخاص المتقاربة جداً في أحوال البدن، والأسباب الخارجة متقاربة البتة في الملكات، والأخلاق من الرحمة والقسوة، والكرم والبخل، والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل، إذ كثيراً ما يوجد الامر بخلاف ذلك، بل ربما يوجد الإنسان الواحد قد تبدل مزاجه جداً، وهو على عريزته الاولى. ولا خفاء في أن هذا من الإقناعيات الضعيفة لجواز أن يكون ذلك لأسباب أخر لا نطلع على تفاصيلها.

[قال (واستنادها):

إلى القادر المختار عندنا يقتضي حدوثها مجردة كانت أو لا، واختلفت ظواهر النصوص، في أن الحدوث قبل البدن أو بعده، وأما عند الفلاسفة. فقيل قديمة. لان الحادث لا يكون أبدياً، ولا عن المحل غنياً، وكلاهما ممنوع، وقيل حادثة لوجوه.

الأول: أنها قبل التعلق تكون معطلة، ولا تعطل في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة، فإنها في روح وريحان[1]، أو عذاب ونيران.

الثاني: أنه إذا حدث للبدن مزاجه الخاص، فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض، والمشروط بالحادث حادث.

فإن قيل: فيلزم انتفاؤه بانتفائه.

قلنا: هو شرط الحدوث لا الوجود.

واعترض: بأن المترصد[2] لاكتساب الكمال لا يكون معطلاً، وبأن المزاج شرط التعلق لا الحدوث.

---

(١) قال تعالى: ﴿فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم، وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين، وأما إن كان من المكذبين الضالين فنزل من حميم وتصلية جحيم﴾.
سورة الواقعة الآيات ٨٨ ـ ٩٤.

(٢) الراصد للشيء: المراقب له، والترصد: الترقب، والرصيد السبع الذي يرصد ليثب، والرصود من =

الثالث: وهو العمدة، أنها بعد التعلق متعددة قطعاً، فقبله إن كانت واحدة، فالتعدد بعد الوحدة، مع منافاته التجرد مستلزم للمطلوب، وإن كانت متعددة فتمايزها بالماهية، ولوازمها ينافي التماثل، وبما يحل فيها، كالشعور بهويتها مثلاً يستلزم الدور، وبالعوارض المادية، بأن يتعاقب الأبدان لا عن بداية يستلزم التناسخ، وقدم الجسم، وأما بعد المفارقة، فالامتياز باق، لما حصل لكل من الخواص، وأقلها الشعور بهويتها.

واعترض بمنع التماثل، ولو بين نفسين، ومنع استحالة قدم الجسم، والتناسخ[1] كيف وقد بنوا بيان بطلانه على حدوث النفس.

فإن قيل: تعين النفس إنما يكون ببدن معين، فقبله لا تعين فلا وجود بطل التناسخ أو لم يبطل.

قلنا: لا بد من إبطال أن يتعين قبله ببدن آخر معين، وهكذا.

وقد يجاب بأن الخصم معترف بالمقدمتين].

يعني: أن النفوس الإنسانية سواء جعلناها مجردة أو مادية حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار. وإنما الكلام في أن حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[2] أو بعده لقوله تعالى بعد ذكر أطوار البدن **﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾**[3] إشارة إلى إفاضة النفس، ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد، على أن المراد بالأرواح النفوس البشرية، أو الجواهر العلوية. ولا في

---

* الإبل: التي ترصد شرب الإبل تشرب هي. والمرصد: موضع الرصد.
وفي الحديث: إلا أن أرصده لدين علي. . والمرصاد: الطريق، والرصدة بالفتح: الدفعة من المطر.

(١) التناسخ مذهب من مذاهب الملحدين وخلاصته أن يحل النفس التي مات صاحبها في جسد آخر جديد لطفل وليد وهكذا وفي اللغة: نسخت الشمس الظل وانتسخته ازالته، ونسخ الآية بالآية إزالة مثل حكمها فالثانية ناسخة والأولى منسوخة، والتناسخ في الميراث أن يموت ورثة بعد ورثة وأصل الميراث قائم لم يقسم.

(٢) الحديث رواه الترمذي في ثواب القرآن ٤.

(٣) سورة المؤمنون آية رقم ١٤.

الاية: على أن المراد أحداث النفس أو أحدات تعلقها بالبدن.

وأما الفلاسفة: فمنهم من جعلها قديمة لوجهين:

أحدهما: أنها لو كانت حادثة لم تكن أبدية، واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء، وجه اللزوم، أن كل حادث فاسد، أي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقاً بعدم، وقبول العدم ينافي الأبدية، لأن معناها. دوام الوجود فيما يستقبل.

وردّ: بأنه إن أريد أنه قابل للعدم اللاحق، فنفس المدعي، وإن أريد الاعم، فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته.

وثانيهما: أنها لو كانت حادثة لم تكن مجردة، بل مادية لما مرّ من أن كل حادث مسبوق بالمادة والمدة.

وردّ بمنع الملازمة. فإن ما مرّ على تقدير تمامه، لا يفيد[1]لزوم مادة يحلها الحادث، بل يحلها[2]، أو يتعلق بها، وهذا لا ينافي كونه مجرداً في ذاته، وذهب أرسطو وشيعته إلى أنها حادثة لوجوه:

الأول: أنها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة، ولا معطل في الطبيعة، وجه اللزوم على[3] ما سيجيء في إبطال التناسخ، ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن، لأنها تكون ملتذة بكمالاتها، أو متألمة برذائلها، وجهالاتها، فتكون في شغل شاغل.

وردّ. بعد تسليم أن لا تعطيل في الطبيعة، وأن ليس للنفس قبل البدن إدراكات وكمالات، ولا تعلق لجسم آحر، بأن الترصد لاكتساب الكمال شغل، فلا تكون معطلة.

الثاني: أنها مشروطة بمزاج خاص في البدن يناسبه نفس خاص يفيض عليه،

---

(١) في (ب) لا يقبل بدلاً من (لايفيد)

(٢) في (ب) بها بدلاً من (يحلها).

(٣) سقط من (أ) حرف الجر (على).

لتمام الاستعداد في القابل، وعموم الفيض من الفاعل، والمشروط بالحادث حادث بالضرورة.

فإن قيل: فيلزم أن ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط.

قلنا: يجوز أن يكون المزاج شرطاً لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات. وردّ بمنع الصغرى، لجواز أن يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها.

الثالث: وهو العمدة في إثبات المطلوب. أن النفوس لو كانت قديمة، فإما أن تكون في الأزل واحدة أو متعددة، لا سبيل إلى الأول لأنها بعد التعلق بالبدن. إما أن تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة. للقطع باختلاف الأشخاص في العلوم والجهالات، وإما أن تتكثر بالانقسام والتجزي، وهو على المجرد محال، أو بزوال الواحد، وحصول الكثير، وهو قول بالحدوث ولا إلى الثاني لأن تمايزها إما بذواتها فينحصر كل في شخص، ولا يوجد نفسان متماثلان، والخصم يوافقنا على بطلانه، وإما بالعوارض وهو أيضاً باطل، لأن اختلاف العوارض، إنما يكون عند تغاير المواد، ومادة النفس هي البدن، ولا بدن في الأزل. لأن المركبات العنصرية حادثة وفاقا.

ولو سلم، فالكلام في النفوس المتعلقة بالأبدان الحادثة الهالكة، فتمايزها في الأزل بأبدان قديمة، لا يتصور إلا بالانتقال عنها إلى هذه الأبدان. وهو تناسخ، وقد ثبت بطلانه على ما سنشير إليه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعهور بهوياتها مثلاً.

قلنا: لأن هذا إنما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه[1] مغايراً للحال في تلك. فتعليل التمايز بذلك دور.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (هذه)

فإن قيل: لو صح ما ذكر، ثم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الأبدان، واضمحلالها، لانتفاء العوارض المادية.

قلنا: ممنوع لجواز أن يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الأخرى، وأقلها الشعور بهويتها.

واعترض بوجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم بطلان كون كل فرد من أفراد النفوس نوعاً منحصراً في الشخص، إذ لم تقم حجة على أنه يجب أن توجد نفسان متحدتان في الماهية.

وثانيهما: أنا لا نسلم امتناع أن يوجد جسم قديم، تتعلق به النفس في الأزل، ثم تنتقل منه إلى آخر، وآخر على سبيل التناسخ.

كيف: وعمدتهم الوثقى في إبطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجيء[1].

فلو بني إثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دوراً.

فإن قيل: نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ. بأن نقول: لو كان تعين هذه النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن، لما كانت متعينة قبله، فلم تكن موجودة، سواء كان التناسخ حقاً أو باطلاً.

قلنا: الملازمة ممنوعة لجواز أن تكون قبل هذا البدن متعينة ببدن آخر معين وقبله بآخر، وآخر لا إلى بداية، فتكون موجودة بتعينات متعاقبة، فلا بد من إبطال ذلك.

وقد يجاب عن الاعتراضين: بأن الكلام إلى[2] إلزامي على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسح.

[قال (ثم النفس ناطقة)[3]

(١) سقطمن (ب) جملة (كما سيجيء)
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (إلى)
(٣) في (ب) قاطعة بدلاً من (ناطقة)

بأن ليس معها في هذا البدن تدبر آخر،ولا لها تدبير في بدن آخر. فهما على التعادل[1] ليس لبدن نفسان، ولا لنفس بدنان لا معاً، ولا على البدل وإلا لزم أن تتذكر شيئاً من أحوال البدن الأول أن ينطبق عدد الكائنات على الفاسدات، وأن يجامعها نفس أخرى حادثة بتمام الاستعداد،وعموم الفيض.

واعترض بأنها بعد التسليم، إنما يبقى الانتقال إلى بدن آخر إنسان، لا حيوان أو نبات، أو جماد، على اختلاف آراء المتناسخة[2] أو جرم سماوي].

يعني أن كل نفس تعلم بالضرورة أن ليس معها في هذا البدن نفس أخرى، تدبر أمره، وأن ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر، فالنفس مع البدن على التساوي، ليس لبدن واحد إلا نفس واحدة، ولا تتعلق نفس واحدة إلا ببدن واحد، إما على سبيل الاجتماع فظاهر، وإما على سبيل التبادل والانتقال من بدن إلى آخر فلوجوه:

الأول: أن النفس المتعلقة بهذا البدن، لو كانت منتقلة إليه من بدن آخر، لزم أن تتذكر شيئاً من أحوال ذلك البدن[3]، لأن العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف أحوال البدن واللازم باطل قطعاً[4].

الثاني: أنها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم أن يكون عدد الأبدان الهالكة مساوياً لعدد الأبدان الحادثة، لئلا يلزم تعطل بعض النفوس، أو اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد، أو تعلق واحدة منها بأبدان كثيرة معاً، لكنا نعلم قطعاً بأنه قد يهلك في مثل الطوفان[5] العام أبدان كثيرة، لا يحدث مثلها إلا في أعصار متطاولة.

---

(١) في (ب) التبادل بدلاً من (التعادل)

(٢) في (ب) آراءكم بدلاً من (آراء).

(٣) سقط من (أ) لفظ (البدن).

(٤) سقط من (ب) لفظ (قطعاً).

(٥) الطوفان: المطر الغالب، والماء الغالب يغشى كل شيء قال الله تعالى: ﴿**فأخذهم الطوفان وهم ظالمون**﴾ قال الأخفش: واحدها في القياس: طوفانة وانشد:

الثالث: أنه لو انتقل نفس إلى بدن لزم أن تجتمع فيه نفساً منتقلة[1] وحادثة، لأن حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل. أعني البدن. وذلك بحصول المزاج الصالح، وعند حصول الاستعداد في القابل[2]، يجب حدوث النفس، لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة، لا يقال: لا بد مع ذلك من عدم المانع، ولعل تعلق المنتقلة مانع، ويكون لها الأولوية في المنع بما لها من الكمال.

لأنا نقول: لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق، بل ربما يكون الأمر بالعكس، فإذن ليس منع الانتقال للحدوث، أولى من منع الحدوث للانتقال.

واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها، بأنها إنما تدل على أن النفس بعد مفارقة البدن، لا تنتقل إلى بدن آخر إنساني. ولا يدل على أنها لا تنتقل إلى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما، على ما جوزه بعض التناسخية، وسماه مسخاً، ولا إلى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه فسخاً، ولا إلى جماد على ما جوزه آخر، وسماه رسخاً، ولا إلى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة.

وإنما قلنا: بعد تسليم المقدمات، لأنه ربما يعترض على الوجه الأول، بمنع لزوم التذكر، وإنما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا[3]، أو الاستغراق في تدبير البدن الاخر، مانعاً. أو طول العهد منسياً.

وعلى الثاني. بمنع لزوم التساوي، وإنما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازماً

= غيَّر الجِدة من آياتها خرق الريح وطوفان المطر

قال الخليل بن أحمد، وقد شبه العجاج ظلام الليل بذلك فقال:

حتى إذا ما يومها تعبعبا وعم طوفان الظلام الأثأبا

والطوْف: قرب ينفخ فيها ثم يشد بعضها الى بعض فتجعل كهيئة السطح يركب عليها في الماء ويحمل عليها وهو الرمَث، وربما كان من خشب.

(١) في (ب) نفساً مستقلة بدلاً من (منتقلة).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (القابل)

(٣) في (ب) مشروطاً بدلاً من (شرطاً).

البتة، وعلى الفور، وأما إذا كان جائزاً أو لازماً، ولو بعد حين فلا لجواز أن لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين، أو تنتقل بعد حدوث الأبدان الكثيرة. وما توهم من التعطل، مع أنه لا حجة على بطلانه، فليس بلازم، لأن الابتهاج بالكمالات، أو التألم بالجهالات شغل.

وعلى الثالث: بأنه مبني على حدوث النفس، وكون فاعلها قديماً[1] موجباً لا حادثاً، أو قديماً مختاراً، وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الأحوال والأوضاع الحادثة، وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع أصلاً، والكل في حيز المنع.

[قال (وغاية متشبثهم):

في إثبات التناسخ أنه لا معطل في الوجود، وأن النفوس جبلت على الاستكمال، وذلك في التعلق، وأنها قديمة، فتكون متناهية، لاستنادها إلى علل وحيثيات متناهية، لامتناع وجود ما لا يتناهى، والأبدان غير متناهية، والكل ضعيف].

يعني ليس للتناسخية دليل يعتد به، وغاية ما تمسكوا به في إثبات التناسخ على الإطلاق. أن[2] النفس بعد المفارقة إلى جسم آخر إنساني أو غيره[3]، وجوه.

الاول: أنها لو لم تتعلق لكانت معطلة، ولا معطل في الوجود، وكلتا المقدمتين ممنوعة.

الثاني: أنها مجبولة على الاستكمال، والاستكمال لا يكون إلا بالتعلق، لان ذلك شأن النفس، وإلا كانت عقلاً لا نفساً.

---

(1) يعني بالفاعل: الخالق المدبر، الواحد الأحد، الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد.
قال تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ وقال أيضاً ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾ سورة فاطر آية رقم ٣.
وقال تعالى: ﴿هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ سورة الحشر آية رقم ٢٤.

(2) في (ب) أي انتقال بدلاً من (أن النفس بعد المفارقة).

(3) في (ب) بزيادة (من الحيوان أو النبات أو الجماد).

وورد: بأنه ربما كان الشيء طالباً لكماله، ولا يحصل[1]لزوال الأسباب والآلات، بحيث لا يحصل لها البدل.

الثالث: أنها قديمة لما سبق من الأدلة، فتكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل، بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والأوضاع، وما يستند إليها فإنها إنما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع، والأبدان مطلقاً، بل الأبدان الإنسانية خاصة غير متناهية، لأنها من الحوادث المتعاقبة المستندة إلى ما لا يتناهى من الأدوار الفلكية وأوضاعها، فلو لم تتعلق كل نفس إلا ببدن واحد، لزم توزع ما يتناهى على ما لا يتناهى، وهو محال بالضرورة.

وردّ بمنع قدم النفوس، ومنع لزوم تناهي القدماء لو ثبت فإن الأدلة إنما تمت فيما له وضع، وترتيب وضع لا بتناهي الأبدان وعللها، ومنه لزوم أن يتعلق بكل بدن نفس، وإن أريد الأبدان التي صارت إنساناً بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها.

[قال (والذي ثبت):

من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير، ومن رد النفوس إلى الأبدان المحشورة فليس من المتنازع في شيء].

قد يتوهم أن من شريعتنا القول بالتناسخ، فإن مسخ أهل مائدة[2]قردة وخنازير[3] يرد لنفوسهم إلى أبدان حيوانات أخر، والمعاد الجسماني. رد لنفوس الكل إلى أبدان آخر إنسانية للقطع بأن الأبدان المحشورة لا تكون الأبدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والأشكال بلا نزاع.

والجواب: أن المتنازع هو أن النفوس بعد مفارقتها الأبدان، تتعلق في الدنيا

---

(١) في (ب) ولا يحصل الكمال لزوال.

(٢) في (ب) بعض الكفرة بدلاً من (أهل مائدة).

(٣) لعله يقصد قول الله تعالى: ﴿فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ سورة الأعراف الآيات ١٦٥، ١٦٦.

بأبدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب، لا أن تتبدل صور الأبدان، كما في المسخ أو أن تجمع أجزاؤها الأصلية بعد التفرق، فترد إليها النفوس كما في المعاد على الأطلاق، وكما في إحياء عيسى عليه السلام بعض الأشخاص(١).

[قال (وما يحكيه بعضهم)

من أن النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول، والمتوسطة بأجرام سماوية أو أشباح مثالية وستعرفها، والناقصة بأبدان حيوانات تناسبها، فيما اكتسبت من الأخلاق، وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة في ذلك إلى أن تتخلص من الظلمات بما لقيت من أنواع العذاب والسكرات. فالنصوص القاطعة في باب المعاد قاطعة بكذبه، ولا ريب فيها، ثم إنهم يصرفون إليه بعض الآيات الواردة في أصحاب النار افتراء على الله تعالى علواً كبيراً].

يعني أن القول بالتناسخ في الجملة، أي تعلق بعض النفوس بأبدان أخر في الدنيا، محكى عن كثير من الفلاسفة، إلا أنه حكاية لا تعضدها شبهة، فضلاً عن حجة، ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها، وذلك أنهم ينكرون المعاد الجسماني. أعني حشر الأجساد، وكون الجنة والنار داري ثواب وعقاب، ولذات وآلام حسية، ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الأبدان،

---

(١) قال تعالى: ﴿إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذا أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرىء الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني﴾ سورة المائدة آية رقم ١١٠.

قال ابن أبي حاتم حدثنا أبي، حدثنا مالك بن إسماعيل، حدثنا محمد بن طلحة يعني ابن مصرف عن أبي بشر عن أبي الهزيل قال: كان عيسى عليه السلام إذا أراد أن يحيى الموتى صلى ركعتين يقرأ في الأولى ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾ وفي الثانية ﴿الم تنزيل﴾السجدة فإذا فرغ منهما مدح الله واثنى عليه، ثم دعا بسبعة أسماء يا قديم، يا خفي، يا دائم، يا فرد،يا وتر، يا أحد، يا صمد.

وكان إذا أصابته شدة دعا بسبعة أخر. يا حي، ياقيوم، يا الله، يا رحمن يا ياذا الجلال والأكرام يا نور السموات والأرض وما بينهما ورب العرش العظيم يا رب.

والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها، والنار عن تعلقها بأبدان حيوانات أخر تناسبها فيما اكتسبت من الأخلاق، وتمكنت فيها الهيئات معذبة بما يلقى فيها من الذل والهوان[1] مثلاً تتعلق نفس الحريص بالخنزير، والسارق بالفأر، والمعجب بالطاووس، والشرير بالكلب، ويكون لها تدرج في ذلك، بحسب الأنواع والأشخاص، أي تنزل من بدن إلى بدن، هو أدنى في تلك الهيئة المناسبة، مثلاً تبتدي نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير، ثم إلى ما دونه في ذلك، حتى تنتهي إلى النمل[2]، ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية.

ثم إن من المنتمين من التناسخية إلى دين يروجون هذا الرأي بالعبارات المهذبة، والاستعارات المستعذبة، ويصرفون إليه بعض الآيات الواردة في أصحاب النار، اجتراء على الله، وافتراء على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة، ومن يجري مجراهم من الغاوين المغوين، الذين هم شياطين الإنس، الذين يوحون إلى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غروراً[3].

فمن جملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى ﴿**كلما نضجت جلودهم**﴾[4] أي بالفساد بدلناهم جلوداً غيرها، أي بالكون، وفي قوله تعالى ﴿**كلما أرادوا أن يخرجوا منها**﴾[5] أي من دركات جهنم التي هي أبدان الحيوانات، وكذا في قوله تعالى ﴿**فهل إلى خروج من سبيل**﴾[6] وقوله تعالى ﴿**ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون**﴾[7] وفي قوله تعالى ﴿**وما من دابة في الأرض**﴾[8] الآية معناه أنهم كانوا مثلكم في الخلق والمعايش والعلوم والصناعات، فانتقلوا إلى أبدان هذه

---

(١) في (ب) الهواء بدلاً من (الهوان).
(٢) في (ب) النحل بدلاً من (النمل)
(٣) الآية (يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً) الأنعام ١١٢.
(٤) سورة النساء آية رقم ٥٦.
(٥) سورة السجدة آية رقم ٢.
(٦) سورة غافر آية رقم ١١.
(٧) سورة المؤمنون آية رقم ١٠٧.
(٨) سورة هود آية رقم ٦.

الحيوانات، وفي قوله تعالى ﴿كونوا قردة خاسئين﴾[1] أي بعد المفارقة. وفي قوله تعالى ﴿ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم﴾[2] أي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس إلى غير ذلك من الآيات. ومن نظر في كتب التفسير، بل في سياق الآيات، لا يخفي عليه فساد هذه الهذيانات، وجوز بعض الفلاسفة، فعلق النفوس المفارقة ببعض الأجرام السماوية للاستكمال، وبعضهم على أن نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات، ونفوس المتوسطين تتلخص إلى عالم المثل المعلقة في مظاهر الأجرام العلوية على خلاف مراتبهم في ذلك، ونفوس الأشقياء إلى هذا العالم في ظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة، بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة، فيبقى بعضهم في تلك الظلمات أبداً، لكون الشقاوة في الغاية، وبعضهم ينتقل بالتدريج إلى عالم الأنوار المجردة، وستعرف معنى المثل المعلقة.

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٦٦.

(٢) سورة الإسراء آية رقم ٢٧ قال الإمام أحمد: حدثنا ابن نمير، حدثنا إسماعيل عن نفيع. قال: سمعت أنس بن مالك يقول: قيل يا رسول الله كيف يحشر الناس على وجوههم؟
قال: الذي أمشاهم على أرجلهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم. وأخرجاه في الصحيحين.
وقال الإمام أحمد أيضاً حدثنا الوليد بن جميع القرشي عن أبي عن أبي الفضل عامر بن وائلة عن حذيفة بن أسيد قال: قام أبو ذر فقال: يا بني غفار قولوا ولا تحلفوا فإن الصادق المصدوق حدثني ان الناس يحشرون على ثلاثة أفواج. فوج راكبين طاعمين كاسين، وفوج يمشون ويسعون، وفوج تسحبهم الملائكة على وجوههم وتحشرهم الى النار فقال قائل منهم هذان قد عرفناهما فما بال الذين يمشون ويسعون؟ قال: يلقى الله عز وجل الآفة على الظهر حتى لا يبقى ظهر.

المبحث الثالث

[قال (المبحث الثالث):

اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن، على أنها لا تفني بفنائه، لظهور أن علاقة التدبير لا تقتضي ذلك، إلا أن دليل بقائها عندنا السمع، وعند الفلاسفة امتناع فنائها، لاستنادها إلى القديم استقلالاً أو بشرط في الحدوث دون البقاء، وهو ضعيف، ولأنها لو فنيت لكانت في مادة كالصور والأعراض، لأن قوة الفناء وقبوله، بمعنى إمكانه الاستعدادي، لا الذاتي الاعتباري يفتقر إلى محل يبقى عند حصول المقبول، ويقوم به ما هو من صفات النفس. وردّ بمنع ذلك في المقبول العدمي].

يعني أن فناء البدن، لا يوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت أو مادية أي جسماً حالاً فيه، لأن كونها مدبرة له، متصرفة فيه، لا يقتضي فناءها بفنائه، لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة. فلهذا احتيج في ذلك إلى دليل، وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر إلى الذكر، وقد أورد الإمام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره إلى الاطناب. وأما الفلاسفة فزعموا أنه يمتنع فناء النفس بوجهين:

أحدهما: أنها مستندة إلى علة قديمة، إما بالاستقلال فتكون أزلية أبدية، وإما بشرط حادث هو المزاج الصالح، فلا تكون أزلية، لكنها أبدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء، وعليه منع ظاهر[1].

---

(١) سقط من (ب) لفظ (ظاهر).

وثانيهما: أنها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل، لكان فيها فعل البقاء، وقوة الفساد، وهما متغايران ضرورة، ويمتنع أن يكون محليهما واحداً، لأن محل قبول الشيء يكون باقياً معه موصوفاً به[1]، ومحال أن يكون الباقي بالفعل، باقياً مع الفناء والفساد، والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل، فيمتنع أن يكون بعينها محلاً لقوة الفساد، أو مشتملة عليه، فلا تكون هي، ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد، وإنما يكون ذلك للصور[2] والأعراض، ويكون القابل هو المادة الباقية.

فإن قيل: قوة الفناء هي إمكان العدم، وهو أمر اعتباري لا يقتضي وجود محل.

أجيب: بأن المراد الإمكان الاستعدادي الذي يجتمع[3] مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري.

ورد هذا الدليل: بأنا لا نسلم أن قوة قبول الأمر[4] العدمي، كالفناء مثلاً، يقتضي وجود محل لها يجتمع مع المقبول. ولو سلم، فقد سبق أن الحدوث أيضاً يقتضي مادة، ويكفي المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول، فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء. قد يجاب: بأن القوة الاستعدادية عرض، فلا بدّ له من محل سواء كان استعداداً لقبول أمر وجودي أو عدمي، ثم استعداد بدن الجنين[5]، بما له من اعتدال المزاج، لأن يفيض عليه من المبدأ نفس تدبره معنى معقول[6]، وأما استعداده ببطلان ذلك المزاج، لأن ينعدم ذلك المدبر[7] فغير معقول، بل غايته أن ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء.

---

(١) في (ب) معروفاً به بدلاً من (موصوفاً به).
(٢) سقط من (أ) لفظ (للصور).
(٣) في (ب) يمتنع بدلاً من (يجتمع).
(٤) في (ب) الأثر بدلاً من (الأمر).
(٥) في (ب) قوة بدلاً من (بدن).
(٦) في (ب) معين بدلاً من (معنى).
(٧) في (أ) المدير بدلاً من (المدبر) وهو تحريف.

المبحث الرابع

[قال (المبحث الرابع):

مدرك الجزئيات عندنا النفس، لأنها تحكم بالكلى على الجزئي، وبتغاير الجزئيين، ولأن الأفعال الجزئية تتوقف على إدراكات جزئية، إذ الرأي الكلى نسبته إلى الجزئيات على السواء، ولأن كل أحد يقطع بأن الذي يبصر ويسمع. وعند الفلاسفة الحواس، وإلا لم يحصل الجزم، بأن الابصار للباصرة، والسماع للسامعة. ولم توجب آفة العضو آفة فعله، ولم يتوقف الإحساس على الحضور، إذ لا يتفاوت حال النفس، ولم تتخيل ذوات الأوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد، ولم يحصل الامتياز من المتيامن والمتياسر، فيما إذا تخيلنا مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين، إذ لا امتياز إلا بالمحل. وحمل كلامهم على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات، بل بالآلات يرفع النزاع، ويجمع بين أدلة الفريقين، ولا يشكل بإحساس البهائم مع عدم النفس.

لأنه لو سلم، فالاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزوم، ولا بإدراك النفس هويتها، لأنه لا يفتقر إلى ارتسام[1] الصورة على أن الكلام في الجزئيات المادية التي يمتنع ارتسام صورها، ولا بأن تعلقها بهذا البدن يقتضي تصوره، والقصد إليه، إذ لا يكفي تصور بدن ما لاستواء نسبته، لأن ذلك التعلق شوقي طبيعي، بمقتضى المناسبة، لا إرادي ليتوقف على تصوره بعينه، ولا بإدراكها الآلات عند قصد[2] استعمالها، لجواز أن يكون تخيلاً، أو تكون الخصوصيات بحسب

---

(١) سقط من (أ) لفظ (ارتسام).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (قصد).

الإضافة من غير أن تنتهي إلى حد[1] الجزئية. بأن تدرك مثلاً سابقة لنا في هذا البدن المحسوس. نعم يتوجه أن في إدراك المحسوس، إن ارتسمت الصورة في النفس أيضاً، عاد المحذور، وإن لم ترتسم، فأي حالة تحصل للنفس عند ارتسام الصورة في الآلة، نسميها إدراكاً، وحضورا للشيء عند النفس، ولم لا يكفي مثلها في إدراك الكلي من غير صورة في النفس].

لا نزاع في أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس، وأما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس[2]. وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه:

الاول: أن ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا وهو معنى النفس، يحكم بان هذا الشخص من أفراد الإنسان الكلي، وأنه ليس هذا الفرس، وأن هذا اللون غير هذا الطعم، وأن هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس إلى غير ذلك من الحكم بين الكلي والجزئي أو بين الجزئيات، والحاكم بين الشيئين لا بد أن يدركهما، فالمدرك من الإنسان لجميع الإدراكات شيء واحد[3].

الثاني: إن نفس كل أحد تتصرف في بدنه الجزئي، وتباشر أفعاله الجزئية. وذلك يتوقف على إدراك تلك الجزئيات، لأن الرأي الكلي نسبته إلى جميع الجزئيات، على السواء، ولأن كل عاقل يجد من نفسه، أنه لا يحاول تدبير بدن كلي، بل مقصوده تدبير بدنه الخاص[4].

الثالث: أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه واحد بالعدد يسمع ويبصر، ويدرك المعقولات، وإن كان يتوقف بعض هذه الإدراكات على استعمال الالات، وليست النفس سوى ذلك الواحد الذي يشير إليه كل أحد بقوله: أنا أحج الخصم بوجوه:

---

(١) في (ب) الحزينة بدون لفظ (حد).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أيضاً).

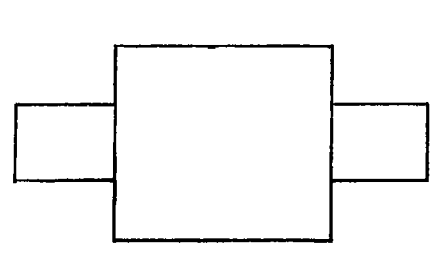
(٣) في (ب) النفس بدلاً من (شيء واحد).

(٤) وذلك برعايته من الافات والسموم وحرارة الشمس، وقساوة البرد وتعهده بالطعام والشراب، وعدم إجهاده وغير ذلك من الأشياء التي تعد في العادة من الوقاية لبدن الإنسان.

الأول: إنا قاطعون بأن الإبصار للباصرة، والسمع للسامعة، وليسا فعلى قوة واحدة، هذا وفي التحقيق دعوى كون المطلوب ضرورياً.

الثاني: لو لم يكن الإبصار للباصرة، والسمع للسامعة، والذوق للذائقة، وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة، لما كانت الافة في محال هذه القوى، توجب الافة في هذه الأفعال، كما لا توجبها الافة في الأعضاء الأخر واللازم باطل بالتجربة.

الثالث: أن إدراك المحسوسات الظاهرة، لو كان للنفس لا للحواس، لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة، لأن حال النفس وإدراكاته لا يتفاوت بالغيبة والحضور نحو لو كان التخيل للنفس، لا لقوة جسمانية، لما أمكن تخيل ذوات الأوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد. وقد سبق أنه لا بد في الإدراك من الارتسام[1].



الرابع: لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما إذا تخيلنا لا من الخارج، مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين في جميع الوجوه إلا في أن أحدهما على يمين المربع، والآخر على يساره هكذا. إذ ليس امتيازها بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض، وغير ذلك لغرض التساوي فيها، بل المحل، وليس المحل الخارجي لأن المفروض أنه لم يؤخذ من الخارج، فتعين المحل الإدراكي،

---

(١) الرسم: الأثر، ورسم الدار ما كان من آثارها لاصقاً بالأرض وترسمت الدار: تأملت رسمها وقال: ذو الرمة:

أإن ترسمت من خرفاء منزلة ماءُ الصبابة من عينيك مسجوم

والثوب: المرسعم بالتشديد: المخطط.

(٢) في (ب) لأمر خارج بدلاً من (لا من الخارج).

والمجرد لا يصلح محلاً لذلك، فتعين الالة الجسمانية. ولا يخفي. أنا إذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للأحاسيس، وإدراك الجزئية، والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء، ارتفع نظام نزاع الفريقين، وظهر الجواب عن أدلتهم، إلا أنه يرد[1] إشكالات.

الأول: أن غير الإنسان[2] من الحيوانات يدرك المحسوسات، فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما في الانسان لما صح ذلك إذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا[3].

والجواب: أنه لو سلم ذلك يجوز أن يكون المدرك فيها هي القوى الجسمانية، وفينا النفس بواسطة القوى، وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللوازم، وهي الإحساسات، لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة.

الثاني: أنه لو كان إدراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما أدركت النفس هويتها، لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق[4].

والجواب: أن المفتقر إلى توسط الالة، إدراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة، وأما ما لا يفتقر إدراكها إلى ارتسام صورة كإدراك النفس ذاتها فلا تفتقر إلى توسط آلة. (ولو توقف تصور الالة على آلة أخرى تسلسلت الالات)[5].

الثالث: أنها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه إذ لا يكفي في ذلك تصور بدن كلي، لان نسبته إلى الكل على السواء، وكانت قبل استعمال الالات مدركة للجزئيات.

---

(١) في (أ) بزيادة (على ذلك).
(٢) سقط من (ب) جملة (غير الإنسان).
(٣) في (أ) باتفاق بدلاً من (وفاقاً).
(٤) في (أ) بزيادة (والاتفاق).
(٥) ما بين القوسين سقط من (أ).

والجواب: أن تعلقها بالبدن شوقي[1] طبيعي بمقتضى المناسبة لا إرادي ليتوقف على تصور البدن بعينه.

الرابع[2]: فإنها عند قصد استعمال الآلات للإدراكات والتحريكات تتصورها بأعيانها من غير توسط آلة.

والجواب: أنها تتصورها من حيث هي آلات لهذه النفوس، حاصلة في هذا البدن المحسوس، فيحصل التخصيص بهذه الإضافة. ولا يلزم إدراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها، كما إذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج، وإن لم يكن[3] نشاهده بعينه، ويجوز أن تدركها بعينها على سبيل التخيل، فإن التخيلات، لا يجب أن تتأدى من طرق الحواس البتة، بقي هنا إشكال: وهو أنه إذا كان المدرك للجزئيات هو النفس، لكن بحصول الصورة في الآلة، فإما أن تكون الصورة حاصلة في النفس أيضاً على ما يشعر به قولهم ليس الإدراك بحصول الصورة في الآلة فقط، بل بحصولها في النفس، لحصولها في الآلة، وبالحضور عند المدرك للحضور عند الحس، من غير أن يكون هناك حضور مرتين، وحينئذ يعود المحذور. أعني ارتسام صورة الجزئي، والمحسوس في المجرد، وإما ألا تكون الصورة حاصلة في النفس، بل في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم، وليست الآلة إلا جزءاً من جسم تدبره[4] النفس. فلا بد من تحقيق. أن أي حالة تحصل للنفس نسميها إدراكاً، وحضوراً للشيء عند النفس، ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه، وحصول صورته في مادته، وإنها إن كانت إضافة مخصوصة، فلم لا يكفي ذلك في إدراك

---

(١) في (ب) شيء بدلاً من (شوقي)

(٢) سقط من (أ) لفظ (الرابع).

(٣) سقط من (أ) لفظ (يكن).

(٤) التدبير في الأمر: أن تنظر الى ما يؤول اليه عاقبته، والتدبير التفكر فيه.
والتدبير: عتق العبد عن دُبُر وهو أن يعتق بعد موت صاحبه فهو مدبر.
قال الأصمعي: دبرت الحديث إذا حدثت به عن غيرك، وهو يدبر حديث فلان أي يرويه.
وتدابر القوم: أي تقاطعوا وفي الحديث (لاتدابروا) والدبر الظهر قال الله تعالى: ﴿ويولون الدبر﴾
والدبر بالكسر: المال الكثير، واحده وجمعه سواء، والدبر: جماعة النحل. قال الأصمعي لا واحد لها ويجمع على دبور.

الكليات من غير افتقار إلى حصول الصورة في النفس.

وبالجملة: فقد جاز الإدراك من غير ارتسام صورة في المدرك. فلم أوجبتم ذلك في إدراك الكليات مع أنكم تقولون الإدراك معنى واحد يختلف بالإضافة إلى الحس أو العقل.

[قال (تنبيه):

فعندهم لا يبقى إدراك الجزئيات، عند فقد الآلات، وعندنا يبقى، بل الظاهر من قانون الإسلام، الإدراكات المتجددة أيضاً، ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الأخيار].

لما كان إدراك الجزئيات مشروطاً عند الفلاسفة بحصول الصورة في الالات، فعند مفارقة النفس، وبطلان الالات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، وعندنا لما لم تكن الالات شرطاً في إدراك الجزئيات. إما لأنه ليس بحصول الصورة، لا في النفس، ولا في الحس. وإما لأنه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس، بل الظاهر من قواعد الإسلام، أنه يكون للنفس بعد المفارقة إدراكات متجددة جزئية، واطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء[1]، سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا، ولهذا ينتفع بزيارة القبور، والاستعانة بنفوس الأخيار من الأموات في استنزال الخيرات، واستدفاع الملمات[2]، فإن للنفس بعد المفارقة تعلقاً ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها، فإذا زار الحي تلك التربة، وتوجهت نفسه[3] تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وإفاضات.

---

(١) كما روى في الصحيحين أن الميت وهو في قبره يسمع خفق نعال المشيعيين. وروى البخاري بسنده في كتاب الجنائز عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ٩٠ باب كلام الميت على الجنازة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ إذا وضعت الجنازة فاحتملها الرجال على أعناقهم فإن كانت صالحة قالت: قدموني، وإن كانت غير صالحة قالت: يا ويلها أين يذهبون بها؟ يسمع صوتها كل شيء إلا الإنسان، ولو سمعها لصعق.

(٢) كما يحدث من الأحياء في توسلهم بالأموات وطلبهم منهم قضاء الحاجات ودفع الملمات ـ وهذا من الشرك الذي نهى الله عنه.

(٣) سقط من (أ) لفظ (نفسه)

المبحث الخامس

[قال (المبحث الخامس):

قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلاً نظرياً، وباعتبار تأثيرها في البدن للتكميل عقلاً عملياً.

أما النظرى فمراتبه أربع:

لأنه: إما استعداد ضعيف هو محض قابليتها للمعقولات ويسمى عقلاً هيولانياً.

أو بتوسط هو الاستعداد للنظريات بحصول الضروريات ويسمى عقلاً بالملكة.

أو بقوى هو الاقتدار على استحضار النظريات بلا كسب، لكونها مكتسبة مخزونة ويسمى عقلاً بالفعل.

وإما كمال لها في ذلك وهو حضور النظريات عندها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد.

وأيضاً النفس. إما خالية، أو متحلية بالضروريات فقط، أو بالنظريات أيضاً بدون الحضور أو معه. واختلفت العبارات[1] في أن الأربعة أسامي لهذه الحالات، أو للنفس باعتبارها، أو لقوى هي مباديها، وفي أن المعتبر في المستفاد مجرد الحضور، حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل، وإن كان غاية

---

(١) في (أ) البيانات بدلاً من (العبارات)

بحسب الشرف والكمال[1]، أو حضور الكل بحيث لا يغيب أصلاً حتى يمتنع أو يستبعد جدا حصوله، ما دامت النفس متعلقة، والأول أشبه بحصر المراتب].

قد سبق أن لفظ القوة، كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل، فكذا على مبدأ التغير والانفعال، فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادىء للاستكمال بالعلوم والإدراكات تسمى عقلاً نظرياً، وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره، **(وإن كان ذلك أيضاً عائداً إلى تكميل النفس، من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم)**[2] والعمل، يسمى عقلاً علمياً.

والمشهور أن مراتب النظري أربع:

لأنه: إما كمال. وإما استعداد نحو الكمال قوى أو متوسط أو ضعيف. فالضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلاً هيولانياً، تشبيهاً بالهيولي[3] الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها، بمنزلة قوة الطفل للكتابة، والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات، بعد حصول الضروريات يسمى عقلاً بالملكة، لما حصل لها من ملكة الانتقال إلى النظريات بمنزلة الأمي المستعد لتعلم الكتابة، وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافاً عظيماً، بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى، وهو الاقتدار على استحضار النظريات، متى شاءت من غير افتقار إلى كسب جديد[4]، لكونها مكتسبة مخزونة، تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب، وله أن يكتب متى شاء يسمى عقلاً بالفعل، لشدة قربه من الفعل، وأما الكمال فهو أن تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب، ويسمى عقلاً مستفاداً، أي من خارج وهو العقل الفعال، الذي يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل، فيما له من الكمالات،

---

(١) سقط من (ب) لفظ (الكمال)

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٣) سبق الكلام عن (الهيولي) في الجزء الأول من هذا الكتاب

(٤) في (ب) كسب مؤكد بدلاً من (جديد)

ونسبته إلينا[1] نسبة الشمس إلى أبصارنا، وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات أسامٍ لهذه الاستعدادات والكمال، أو للنفس باعتبار اتصافها بها، أو لقوى في النفس هي مباديها، مثلاً يقال تارة: إن[2] العقل الهيولاني، هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية، وتارة أنه قوة استعدادية، أو قوة من شأنها الاستعداد المحض، وتارة أنه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم، وكذا في البواقي، وربما يقال، إن العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى إلى النظريات. وقال ابن سينا: هو صورة المعقولات الأولى، تتبعها القوة على كسب غيرها، بمنزلة الضوء للأبصار. والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل. وقال في كتاب المبدأ والمعاد. إن العقل بالفعل، والعقل المستفاد واحد بالذات، مختلف بالاعتبار، فإنه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل، ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد.

وربما قيل: هو عقل بالفعل بالقياس إلى[3] ذاته، ومستفاد بالقياس إلى فاعله. واختلفوا أيضاً في أن المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس، بحيث لا تغيب أصلاً حتى قالوا إنه آخر المراتب البشرية، وأول المنازل الملكية، وأنه يمتنع أو[4] يستبعد جداً ما دامت النفس متعلقة بالبدن، أو مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود، على ما صرح به الإمام، وإن كان بحسب الشرف هو الغاية، والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى من الإنسانية، والحيوانية، والنباتية، ولا يخفى أن هذا أشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الأربع. نعم حضور الكل بحيث لا يغيب أصلاً، هو كمال مرتبة المستفاد. وذكر الإمام في بيان المراتب. أن النفس إن خلت عن العلوم مع أنها قابلة لها، سميت في تلك الحالة عقلاً هيولانياً، وإلا فإن حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلاً بالملكة، وإن حصلت النظريات أيضاً، فإن لم تكن حاصلة بالفعل، بل لها

---

(١) في (ب) إليها بدلاً من (إلينا)

(٢) سقط من (ب) حرف (إن)

(٣) سقط من (ب) حرف (إلى)

(٤) سقط من (أ) لفظ (يمتنع أو)

قوة الاستحضار بمجرد التوجه، سميت النفس حينئذ عقلاً بالفعل، وإن كانت النفس[1] حاضرة سميت النفس عقلاً مستفاداً. فالحالات أربع لا غير حالة[2] الخلو، وحالة حصول الضروريات، وحالة حصول النظريات بدون الحضور، وحالة حصولها مع الحضور. والمراتب هذه[3] النفس باعتبارها، وهو موافق لما قال ابن سينا، ان النفس تكون عقلاً بالملكة، ثم عقلاً بالفعل، ثم عقلاً مستفاداً، والمعنى أن حالتها مستفادة، وأما ما ذكر في المواقف من أن العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات. أي ضرورة العقل، بحيث متى شاء استحضر الضروريات، واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام[4] القوم.

[قال (وأما العملي):

وهو قوة التصرف في الموضوعات، واستنباط الصناعات، وتمييز الصالح من الفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد، فيستعين، بالنظري من جهة أن أفاعيله[5] تنبعث عن آراء جزئية مستنبطة عن الآراء الكلية].

يعني أنها قوة بها يتمكن الإنسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها، التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار، وتمييز مصالحه التي يجب الإتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها، لينتظم بذلك أمر معاشه، ومعاده.

وبالجملة هي مبدأ حركة بدن[6] الإنسان الى الأفاعيل الجزئية، الخاصة[7] بالروية، على مقتضى آراء تخصها صلاحية، ولها نسبة الى القوة النزوعية، ومنها

(١) سقط من (أ) لفظ (النفس)
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (حالة)
(٣) في (ب) هي بدلاً من (هذه)
(٤) في (ب) عند بدلاً من (من كلام)
(٥) في (ب) أفعاله بدلاً من (أفاعيله)
(٦) سقط من (ب) لفظ (بدن)
(٧) في (ب) الحاصلة بدلاً من (الخاصة)

يتولد الضحك، والخجل، والبكاء، ونحوها، ونسبة الى الحواس الباطنة، وهي استعمالها كما[1] في استخراج أمور مصلحة وصناعات وغيرها، ونسبة الى القوة النظرية. وهي أن أفاعيله. أعني أعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية، تستند الى آراء كلية، تستنبط من مقدمات أولية، أو تجريبية، أو ذائعة، أو ظنية، تحكم بها القوة النظرية، مثلاً يستنبط من قولنا: بذل الدرهم جميل، والفعل الجميل ينبغي أن يصدر عنا، إن بذل الدرهم ينبغي أن يصدر عنا، ثم تحكم بأن هذا الدرهم ينبغي أن أبذله لهذا المستحق، فينبعث من ذلك شوق وإرادة الى بذله، فتقدم القوة المحركة[2] على دفعه الي المستحق.

[قال (ويتفرع على النظري):

الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الأشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية، وعلى العملي. الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالأمور على ما ينبغي بقدرها. فمن ههنا يقال: إن الحكمة هي خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن، وأن الفقه اسم للعلم والعمل جميعاً[3] وقد يقال: الحكمة العملية لمعرفة الأمور المتعلقة باختيارنا، وتخص النظرية بما ليس كذلك. فإن تعلقت بما يستغنى عن المادة ذهنياً، وخارجاً فما بعد الطبيعة. أو ذهناً فقط. فالرياضي، أو يحتاج فيهما، فالطبيعي، والعملية إن تعلقت بإصلاح الشخص فتهذيب الأخلاق أو المشاركين في المنزل، فتدبير المنزل، أو المدنية، فسياسة المدن الفاضلة، اعتدال القوة الشهوية، وهي العفة والغضبية، وهي الشجاعة والنطقية، وهي الحكمة ومجموعها العدالة، ولكل طرف إفراط وتفريط هما رذيلة، فللعفة الخمود والفجور، وللشجاعة التهور والجبن، وللحكمة الجريزة والغباوة].

---

(١) سقط من (أ) حرف (كما)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (المحركة)

(٣) هذه التعريفات خاصة بعلماء الكلام وإلا فإن للحكمة تعريفات عدة عند علماء اللغة، وكذلك الفقه. وفي كتاب الله تعالى: ﴿**ومن يؤتي الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً**﴾ ويقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»

يعني أن كمال القوة النظرية معرفة أعيان الموجودات، وأحوالها وأحكامها كما هي[1]، أي على الوجه الذي هي عليه، وفي نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، وتسمى حكمة نظرية، وكمال القوة العملية، القيام بالأمور على ما ينبغي. أي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح[2]، بقدر الطاقة البشرية، وتسمى حكمة عملية، وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين، بأنها خروج النفس من القوة إلى الفعل، في كمالها الممكن، علماً وعملاً، إلا أنه لما كثر الخلاف، وفشا[3] الباطل، والضلال، في شأن الكمال، وفي كون الأشياء كما هي، والأمور على ما ينبغي، لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة، أنهم على هدى من الله تعالى، وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة، لكن لا بمعنى مجرد الأحكام العملية، بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها، والعمل بها على ما ذهب إليه أهل التحقيق من أن الحكمة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿**ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً**﴾[4] هو الفقه، وأنه اسم للعلم والعمل جميعاً. وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الأشياء كما هي إلى النظرية والعملية، لأنها إن كانت علماً بالأمور المتعلقة لقدرتنا واختيارنا فعملية، وغايتها العمل، وتحصيل الخير، وإلا فنظرية، وغايتها إدراك الحق، وكل منهما ينقسم بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أقسام.

فالنظرية إلى الإلهي، والرياضي، والطبيعي، والعملية إلى علم الأخلاق،

---

(١) سقط من (أ) جملة (كما هي)

(٢) في (ب) السليم بدلاً من (الصحيح)

(٣) في (ب) وانتشر بدلاً من (وفشا)

(٤) سورة البقرة آية رقم ٢٦٩

ويرى بعض العلماء أنها ليست النبوة ولكنه العلم والفقه والقرآن، وقال أبو العالية: الحكمة: خشية الله فإن خشية الله رأس كل حكمة، وقد روى ابن مردويه من طريق بقية عن عثمان بن زفر الجهني عن أبي عمار الأسدي عن ابن مسعود مرفوعاً (رأس الحكمة مخافة الله) وقال أبو العالية في رواية عنه: الحكمة الكتاب والفهم. وقال إبراهيم النخعي: الحكمة: الفهم، وقال أبو مالك: الحكمة السنة، وقال ابن وهب عن مالك. قال زيد بن أسلم الحكمة العقل. قال مالك، وإنه ليقع في قلبي أن الحكمة: هو الفقه في دين الله وأمر يدخله الله في القلوب من رحمته وفضله. وقال السدي: الحكمة: النبوة. وجاء في بعض الأحاديث: من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوة بين كتفيه غير أنه لا يوحي اليه. رواه وكيع بن الجراح في تفسيره عن إسماعيل بن رافع.

وعلم تدبير المنزل، وعلم سياسة المدينة.

لأن النظرية إن كانت علماً بأحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصوراً وقواماً، فهي العلم الطبيعي، وإن كانت من حيث يتعلق بهـا قوامـاً لا تصـوراً. فالرياضي. كالبحث عن الخطوط، والسطوح، وغيرهما، مما يفتقر إلى المادة في الوجود، لا في التصور، وإن كانت من حيث لا يتعلق بها لا قواماً ولا تصـوراً، فالإِلَهي، ويسمى العلم الأعلى، وعلم ما بعد الطبيعـة، كالبحـث عن الواجـب والمجردات، وما يتعلق بذلك.

واعترض صاحب المطارحات بأن في الإِلَهي ما يتعلق بالمـادة في الجملـة، كالوحدة والكثرة، والعلية، والمعلولية، وكثير من الأمور العامة، وفي الرياضي ما قد يستغنى عنها، كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية. فإن العدد إذا اعتبر من حيث هو كان مستغنياً عن المادة، ويبحث عنه في الإِلَهي.

وإذا اعتبـر من حيث هو في الأوهـام، أو في الموجـودات المـادية، متفرقـة ومجتمعة، فيبحث عن الجمع والتفريق، والضرب والقسمـة، فهـو علـم العـدد المعدود من أقسام الرياضي، وإلى هذا أشار في الشفاء. إلا أنـه قد ينـاقس في اختصاص حيثية الجمع والتفريق، والضرب والقسمة.

وبالجملة المباحث الحسابية لغير المجردات، والحكمة العملية، إن تعلقت بآراء ينتظم بها حال الشخص، وزكاء نفسه. فالحكمة الخلقية، وإلا فإن تعلقت بانتظام المشاركة الإِنسانية الخاصة، فالحكمة المنزلية والعامة، فالحكمة المدنية والسياسية.

[قال (وأصول الأخلاق):

الفاضلة. اعتدال القوة الشهوية، وهـي العفـة[1] والغضـبية، وهـي الشجاعة والنطقية، وهي الحكمة ومجموعها العدالة، ولكل طرف إفراط وتفـريط، هما رذيلة

---

(١) عف عن الحرام يعف عفاً وعفة وعفافاً أي كف فهو عف، وعفيف والمرأة عفة، وعفيفة. وأعفه الله، واستعف عن المسألة أي عف، وتعفف أي تكلف العِفـة وتعفف الرجـل أي شرب العُفافة.

فللعفة الخمود والفجور، وللشجاعة التهور والجبن، وللحكمة الجريزة والغباوة] .

للإنسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع، ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها، وتسمى القوة البهيمية، والنفس الأمارة، وقوة غضبية هي مبدأ الإقدام على الأهوال، والشوق الى التسلط والترفع، وتسمى القوة السبعية، والنفوس اللوامة وقوة نطقية، هي مبدأ إدراك الحقائق، والشوق الى النظر في العواقب، والتمييز بين المصالح والمفاسد، وتحدث من اعتدال حركة الأولى العفة، وهي أن تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية، لتسلم عن ان يستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات، ولها طرف إفراط هي الخلاعة والفجور، أي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي، وطرف تفريط هو الخمود، أي السكون، عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات، إيثاراً لا خلقة، ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة، وهي انقيادها للنطقية، ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة، ولها طرف إفراط هو التهور. أي الإقدام على ما لا ينبغي، وتفريط وهو الجبن، أي الحذر عما لا ينبغي، ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة، وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة، وطرف إفراطها الجزيرة[1]، وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي، ولا على ما ينبغي، وطرف تفريطها الغباوة، وهي تعطيل الفكر بالإرادة[2]، والوقوف عن اكتساب العلوم، فالأوساط فضائل، والأطراف رذائل، وإذا امتزجت الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة[3]، هي العدالة. فأصول الفضائل العفة، والشجاعة، والحكمة والعدالة، ولكل منها شعب وفروع مذكورة، في كتب الأخلاق وكذا الرذائل. الست[4].

---

(١) في (أ) الجريرة بدلاً من (الجزيرة).

(٢) في (ب) الفكر والإرادة بدلاً من (بالإرادة)

(٣) سقط من (ب) لفظ (متشابهة)

(٤) سقط من (أ) لفظ (الست)

المبحث السادس

[قال (المبحث السادس):

قد يشاهد من النفوس الإنسانية غرائب أفعال، وإدراكات، هي عندنا بمحض خلق الله تعالى، وقالت الفلاسفة في الأفعال: إن النفس قد يكون لها قوة التصرف في غير بدنها، حتى ربما تصير بمنزلة نفس ما للعالم، أو لبعض الأجسام سيما ما يناسب بدنها، فلا يبعد عنها إحداث الأمطار والزلازل، وإهلاك المدن، وإزالة الأمراض[1]، ونحو ذلك، وقد تحدث إذى فيما أعجبها لخاصية فيها، وهي الإصابة بالعين، أو شرور، أو غرائب بشرتها، ومزاولة أفعال خاصة تعلمها بالسحر، أو باستعانة بالروحانيات، فالعزائم، أو بالأجرام الفلكية، فدعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالأرضية، فالطلسمات، أو بالخواص والعنصرية، فالنيرنجات، أو بالنسب الرياضية، فالحيل الهندسية، وقد يتركب بعض ذلك مع البعض].

إشارة إجمالية إلى بيان غرائب أحوال وأفعال، تظهر من النفوس الإنسانية، وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى، من غير تأثير للنفوس خلافاً للفلاسفة، والكلام في ذلك يترتب على ثلاثة أقسام:

الأول: فيما يتعلق بأفعالها.

---

(١) كثير ما نسمع أن بعض الأولياء الصالحين تكون لهم كرامات ويؤيد ذلك حديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم عن رب العزة ـ عبدي أحبيني تكن ربانياً تقول للشيء كن فيكون.

وأيضاً ما جاء في الحديث القدسي: ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، وإن سألني لأعطينه وإن استعاذني لأعيذنه.

والثاني: فيما يتعلق بإدراكاتها الكائنة حالة النوم.

والثالث: فيما يتعلق بإدراكاتها الكائنة حالة اليقظة.

فالأول: مثل المعجزات، والكرامات، من الأنبياء، والأولياء، والإصابة بالعين[1] ممن له تلك الخاصية بلا اختياره. ومثل السحر والعزائم، ونحو ذلك مما يكون بمزاولة أفعال، وأعمال مخصوصة، وذلك لأن للنفس تأثيراً في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد، وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه، بل لعلاقة عشقية بينهما، فلا يبعد أن يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر، بل في حيوان آخر، بل في أجسام أخر. حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم، أو لبعض الأجسام، لا سيما الأجسام التي يحصل لها أولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص، فلا يبعد أن تحيل الهواء إلى الغيم، فتحدث مطراً بقدر الحاجة أو أزيد كالطوفان، وأن تفعل تحريكاً، وتسكيناً، وتكثيفاً، وتخلخلاً، يتبعها سحب ورياح وصواعق، وزلازل، ونبوع مياه، وعيون، ونحو ذلك، وكذا إهلاك مدن، وإزالة أمراض، ودفع مؤذيات وغيرها.

وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيراً، وتدعو الله تعالى، فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحاً لوجود بعض الممكنات، فتوجد وأمثال هذه إذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة. فإن كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات، وإلا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية، تحدث فيما أعجبها أذى ظاهراً، وهو الإصابة بالعين، وقد تستعين النفوس في إحداث الغرائب بمزاولة أعمال مخصوصة وهي السحر، أو بقوى بعض الروحانيات وهي العزائم، أو بالأجرام الفلكية، وهي دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالأرضية، وهي الطلسمات، أو بالخواص العنصرية، وهي النيرنجات، أو بالنسب الرياضية، وهي الحيل الهندسية، وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الأثقال، ونقل المياه،

---

(١) ولذلك أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ـ أمته بالتعوذ من شياطين الإنس والجن بقراءة المعوذتين.
قال أحمد، حدثنا محمد بن إسحاق، حدثنا ابن لهيعة، عن مسرح بن هاعان، عن عقبة بن عامر.
قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم اقرأ بالمعوذتين فإنك لن تقرأ بمثلهما. تفرد به أحمد.

والآلات الرقاصة، والزمارة، ونحو ذلك، مما يستعان عليها بجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية.

[قال (وقالوا في إدراكاتها المتعلقة بالنوم):

إنها تتصل بعالم الغيب لركود الحواس، فيحصل لها صورة إدراكية جزئية في نفسها، أو بجعل المتخيلة، فإن بقيت على حالها، بحيث لا تتفاوت في المجعولة إلا بالكلية والجزئية، وتأدت إلى الحس المشترك[1] فرؤيا صادقة، وإن تصرف فيها المتخيلة بتبديل[2] الصور، فإن أمكن أن تعاد إلى الأصل بضرب من التحليل، فرؤيا تعبير، وإلا فأضغاث[3] أحلام، ومن الأضغاث ما يرد على الحس المشترك من الصور المرتسمة في الخيال بالإحساس، أو بالانتقال إليه من المتخيلة في النوم، حاصلة كانت قبل أو حادثة فيها عند النوم، لتغير أفعالها بتغير مزاج الروح الحامل إياها، كما يرى عند غلبة الصفراء من الأشياء الصفر مثلاً].

إشارة إلى القسم الثاني، وبيان ذلك أن النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس، قلما تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية، فعند ركود الحواس بسبب انحباس[4] الروح الحاملة لقوة الحس عنها، تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الأشياء، سيما ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها، وأحوال ما يقرب منها من الأهل والولد، والمال[5] والبلد، وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها، وقد تكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور جزئية، ثم تنطبع في الخيال، وتنتقل إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة، فإن كانت الصورة المشاهدة

(١) سقط من (أ) لفظ (المشترك)
(٢) في (ب) بتغيير بدلاً من (بتبديل)
(٣) وهي الرؤى والتهاويل التي يراها النائم في نومه، وقد تكون أحلاماً جميلة، وخمائل وحدائق وغير ذلك.
(٤) في (أ) انخناس بدلاً من (انحباس)
(٥) في (أ) بزيادة (المال والبلد)

باقية على حالها، بحيث لا تفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية إلا بالكلية والجزئية، كانت الرؤيا غنية عن التعبير، وإلا فإن كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها، كما إذا صور المعنى بصورة لازمة أو ضده مثلاً، فهي رؤيا تعبّر، ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل التخيل، حتى ينتهي إلى مشاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب، فإن المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة، والانتقال تترك ما أخذت، وتورد شبهه أو ضده أو مناسبه، وربما تبدل ذلك إلى آخر وآخر، وهكذا إلى حين اليقظة، فالمعبر ينظر في الحاضر أنه صورة لأية صورة وتلك لأية صورة أخرى، إلى أن ينتهي إلى الصورة التي أدركتها النفس، وإن لم يكن هناك مناسبة توقف عليه، فتلك الرؤيا تعد في أضغاث الأحلام، وقد يقع ذلك بأسباب أخر، مثل أن تبقى صورة المحسوس في الخيال، فتنتقل في النوم إلى الحس المشترك[1]، ومثل أن تألف الفكرة صورة، فتنتقل منها عند النوم إلى الخيال، ثم منه إلى الحس المشترك، ومثل أن يتغير مزاج الروح، الحامل للقوة المتخيلة، فتتغير أفعالها بحسب[2] تلك التغيرات، فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته[3] بالأشياء الصفراء، والدم فبالحمراء، والسوداء فبالسوداء، والبلغم فبالجمد والثلج.

[قال (وقالوا فيما يتعلق باليقظة):

إن النفس قد تقوى على الانقطاع عن عالم الحس، والاتصال بعالم الغيب، والمتخيلة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فتطلع على بعض المغيبات، وربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ أو هائل أو مكتوباً، أو تخاطباً من إنسان، أو ملك، أو جني[4]، أو هاتف غيب، وقد يقع بعض ذلك عند

---

(١) سقط من (ب) لفظ (المشترك)

(٢) في (ب) بتلك بدلاً من (بحسب تلك)

(٣) في (ب) كانت بدلاً من (حاكته)

(٤) يقول الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ ومن أول الطريق تبدأ المكاشفات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، أو يسمعون منهم إشارات.

ولا عجب في ذلك فلن يتم ذلك لكل من يطلبه ولكن لصفوة مختارة وهم الذين عناهم الله بقوله: =

ضعف القوى الحسية لمرض أو مجاهدة، وعند دهشة الحس، أو تحير الخيال، بمثل سرعة عدو، أو تأمل شفاف مرعش البصر، أو غلبة خوف، أو نحو ذلك.

وبالجملة: فعجائب النفوس أظهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى. وأما الكلام في الأسباب].

هذا هو القسم الثالث وهو غرائب تتعلق بالإدراكات حالة اليقظة. وذلك أن النفس قد تكون كاملة القوة، فتكتفي[1] بالمتجاذبين، فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادىء، أي المجردات العلوية المفارقة والمتخيلة، أيضاً قد[2] تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادىء، فينطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان أو سيكون، ثم يفيض الأثر إلى المتخيلة، ثم ينتقل إلى الحس المشترك، فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ أو هائل، وربما يرد مكتوباً على لوح، أو تخاطباً من إنسان، أو ملك[3]، أو جني، أو هاتف غيب، أو نحو ذلك، وقد يكون مشاهدة صور ما لا حضور له عند الحس، لا لشرف النفس، وكمال قوته، بل لفساد في الالات التي يستعملها العقل، كما في المرض والجنون، أو لاستيلاء أمر يدهش الحس، ويحير الخيال، كالعدو سرعة، وكتأمل شيء شفاف مرعش للبصر، مدهش إياه لشفيفة، كسواد[4] براق، أو لغلبة خوف، أو ظن، أو وهم، تعين التخيل، وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادىء الجاذبة إياها إلى جانب السفليات، إلى غير ذلك من الأسباب المؤثرة عند الفلاسفة، والعادية عندنا، والخالق هو الله تعالى.

= **﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون، نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون نزلاً من غفور رحيم﴾**

سورة فصلت الآيات ٣٠ - ٣٢

(١) في (ب) فتفى بدلاً من (فتكتفى)

(٢) سقط من (أ) لفظ (قد)

(٣) ثبت عن طريق العلماء أن الإنسان يمكن أن يشاهد الملاك ويستمع منه إلى بشارات.

(٤) في (أ) كسوداء بدلاً من (كسواد)

[قال (ووقوع بعض الغرائب):

من الحيوانات الأخر على ما تقرر في علم الحيوان[1]، وربما يشهد بأن لها أيضاً نفوساً مجردة، والعلم عند الله].

ذهب جمهور الفلاسفة، إلى أنه ليست لغير الإنسان من الحيوانات، نفوس مجردة، مدركة للكليات، وبعضهم إلى أنا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل، ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال، وما يتوهم من أنه لو كانت لها نفوس، لكانت إنساناً، لأن حقيقته النفس والبدن لا غير، ليس بشيء، لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة، وجواز التميز لفصول أخر لا يطلع على حقيقتها، وذهب جمع من أهل النظر إلى ثبوت ذلك تمسكاً بالمعقول والمنقول. أما المعقول. فهو أنا نشاهد منها أفعالاً غريبة تدل على أن لها إدراكات كلية، وتصورات عقلية، كالنحل في بناء بيوته المسدسة[2]، والانقياد لرئيس، والنمل في إعداد الذخيرة[3]، والإبل والبغل[4] والخيل والحمار، في الاهتداء إلى الطريق في الليالي المظلمة، والفيل في غرائب أحوال تشاهد منه، وكثير من الطيور والحشرات في علاج أمراض تعرض لها، إلى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء، وأما المنقول فكقوله تعالى ﴿ **والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه** ﴾[5] وقوله تعالى ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل** ﴾[6] الآية. وقوله تعالى ﴿ **يا جبال أوبي معه**

---

(١) يقول عالم أمريكي اتجهت أنا وكلبي المعلم إلى الغابة وتوغلنا فيها بحثاً عن النافع النادر. وكم كانت دهشتي عندما شاهدت ثعباناً ينقض على قدم كلبي ويفرغ فيه كل سمه. وأسرعت خلف الكلب الذي فر هارباً أريد أن أمسك به حتى أعمل له الضمانات اللازمة واعطيه المصل الواقي من هذا السم.
ولكن الكلب كان أسرع مني إذا أخذ يبحث في الغابة عن شيء معين من أنواع النباتات وأخذ يلتهم منه كمية كبيرة. وبعدها شفي تماماً من لدغة الثعبان، وعند تحليل هذه الحشائش أحسسنا أن بها ما يشفي من كل السموم ونتساءل كيف اهتدى الحيوان وضل الإنسان؟

(٢) وهذا مشاهد في كثير من بيوت النحل ويشهد المهندسون المتخصصون بما في ذلك من حكمة وتدبير.

(٣) المشاهد في جماعات النمل أنها تبقى في الصيف تجمع الغذاء وتقوم بتخزينه إلى فصل الشتاء.

(٤) تصدر من هذه الحيوانات أفعال تجعل الإنسان يقف أمامها مشدوهاً.

(٥) سورة النور آية رقم ٤١

(٦) سورة النحل آية رقم ٦٨

والطير ﴾[1] وقوله تعالى حكاية عن الهدهد ﴿ **أحطت بما لم تحط به** ﴾[2] الاية وحكاية عن النملة ﴿ **يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم** ﴾[3] الآية.

---

(1) سورة سبأ آية رقم ١٠
(2) سورة النمل آية رقم ٢٢
(3) سورة النمل آية رقم ١٨

الفصل الثاني
في العقل

المبحث الأول

[قال (الفصل الثاني في العقل):

وفيه مباحث:

المبحث الأول في إثباته. وفيه وجوه:

الأول: أول المخلوقات يلزم أن يوجد وحده، ويوجد ما بعده، وما ذاك إلا العقل[1]، لأن للجسم كثرة، وللهيولي[2]، أو الصورة أو العرض افتقاراً إلى غير علته في الوجود، وللنفس في الإيجاد، وإلا لكان عقلاً.

الثاني: علة أول الأجسام يلزم أن تشتمل على الكثرة لئلا يتعدد أثر الواحد، ويستغني في ذاتها وفعلها عن الجسمية لئلا يفضي إلى تقدم الشيء على نفسه. أما الجسم والعرض فظاهر، وأما النفس فلأن فعلها مشروط بالجسم، وأما الهيولي والصورة، فلأنه لا يحصل أحدهما بدون الأخرى. ومبنى الوجهين على امتناع صدور الكثير من الواحد، ونفي الاختيار والصفات. مع أن المعلول الأول لا يلزم أن يكون موجداً لما بعده، بل واسطة، فلا يمتنع أن يكون نفساً، أو أحد جزئي الجسم، وأيضاً افتقار النفس إلى الجسم في إدراكاتها لا يمنع استقلالها بإيجاد الجسم].

احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه:

أحدها: أن المعلول الأول يجب أن يكون جوهراً مفارقاً (أي ليس جسماً ولا

---

(١) سبق الحديث عن العقل في كلمة وافية في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

(٢) تكلمنا عن الهيولي والصورة ووضحنا الاصطلاحات الخاصة بهما في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

جسمانياً)[1] في ذاته وفعله، وهو المراد بالعقل، أما الجوهرية فلأن العرض لا يمكن بدون المحل. فالمحل. إما معلول للعلة الأولى. أعني الواجب فيلزم صدور الكثير. أعني العرض، والمحل من الواحد الحقيقي، وأما العرض، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وأما المفارقة فلأنه لو كان جسماً وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور، وإن كان مادة أو صورة، وكل[2] منهما لا يوجد بدون الآخر، لزم فاعلية أحدهما للآخر وهو محال[3]، وأما المادة، فلأن شأنها القبول دون العقل[4]، وأما الصورة فلأنها إنما تفعل بمشاركة المادة، فيلزم تقدمها على نفسها، وإن كان نفساً أي مفارقاً في ذاته لا في فعله، فالبدن الذي هو شرط الفاعلية. أما معلول للواجب فيلزم الكثرة، أو للنفس فيلزم تقدمه على نفسه، فصار الحاصل، أن لنا أمراً صح وجوده عن العلة الأولى، (وإيجاده للمعلول الثاني، وما ذلك إلا العقل، لأن الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولاً للعلة الأولى)[5] وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني، لأن ما يصلح منه للعلية يفتقر في عليته، إلى أمر خارج عن ذاته، فإن كان معلولاً له لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان معلولاً للعلة الأولى لزم صدور الكثرة عنها.

وثانيها: أن علة أول الأجسام يجب أن تكون عقلاً، وإلا لكان إما واجباً فيلزم صدور الكثير عنه، وإما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه، أما إذا كان جسماً أو عرضاً قائماً به فظاهر، وأما إذا كان نفساً، فلأن فعلها مشروط بالجسم، وإلا لكان عقلاً لا نفساً، فذلك الجسم. أما الجسم الأول فيتقدم على نفسه بمرتبة. وأما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب، وأما إذا كان مادة أو صورة، فلأن كلاً منهما لا يوجد بدون الأخرى ومجموعهما جسم، فلو كان فاعل الجسم الأول إحداهما لكان قبل الجسم الأول جسم، وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة، أو بمراتب. واعترض

(١) ما بين القوسين سقط من (أ)
(٢) في (ب) وكلاهما بدلاً من (وكل منهما)
(٣) سقط من (ب) لفظ (محال)
(٤) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل)
(٥) ما بين القوسين سقط من (ب)

على الوجهين بمنع بعض المقدمات، أي لا نسلّم امتناع صدور الكثير عن الواحد. وقد تكلمنا على دليله، ولو سلّم، فلم لا يجوز أن يكون الواجب مختاراً يصدر عنه الكثرة بواسطة الإرادة؟ ولا نسلّم أن أول[1] ما يصدر عن الواجب يلزم أن يكون أحد الأمور المذكورة. لم لا يجوز أن يكون صفة من صفات الواجب، ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة، أو عن الذات بواسطتها، ولا نسلّم أن المعلول الأول يجب أن يكون موجباً لما بعده، لجواز أن يكون واسطة، وحينئذ يجوز أن يكون أول ما يصدر نفساً أو مادة أو صورة، ثم يصدر بواسطته البدن، أو الجزء الآخر من الجسم، ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات، والاعتبارات، ولا نسلّم أن البدن شرط لفاعلية النفس، بل لإدراكاتها.

فإن قيل: فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل، ولا نعني بالعقل سوى هذا.

قلنا: المدعي إثبات جوهر مفارق في ذاته، وفعله، إيجاداً كان أو إدراكاً، ويجوز أن يكون الصادر الأول مستغنياً في فعله الإيجادي دون الإدراكي، فإن اشترط في النفس الاحتياج إلى المادة في الإدراك فقط كان هذا نفساً أو فيهما جميعاً كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب.

[قال (الثالث):

إن دوام حركات الأفلاك بالإرادة لا يجوز أن يكون إلا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل، لا يتناهى كمالاً، وإلا لزم الانقطاع أو طلب المحال. وليس هو الواجب، وإلا لم تختلف الحركات فيتعين العقل، وردّ بمنع أكثر المقدمات].

أي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل. أنه قد ثبت أن حركات الأفلاك

(١) سقط من (أ) لفظ (أول)

إرادية، فيكون المطلوب محسوساً أو معقولاً. والأول باطل. لأن طلب المحسوس إما أن يكون للجذب أو للدفع، وجذب الملائم شهوة، ودفع المنافر غضب، وهما على الفلك محال، لأنه بسيط متشابه الأحوال، لا يتغير من حالة غير ملائمة إلى حالة ملائمة، فتعين الثاني، وهو أن يكون المطلوب معقولاً، وذلك المطلوب معشوق، لأن دوام الحركة، إنما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة[1] هي العشق.

فالعاشق الطالب. إما أن يريد نيل ذاته، أو نيل صفاته، أو نيل شبه إحداهما، وإلا لما كان له تعلق بالمعشوق، والأولان باطلان، لأن الذات أو الصفة، إما أن تنال في الجملة، فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال[2]، لأنها علة وجود الزمان، وإما أن لا ينال أصلاً، فلا بدّ من اليأس عن حصول ما هذا شأنه، ويلزم الانقطاع، أو دوام طلب المحال على أن نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها، فتعين الثالث، وهو أن يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق، ولا يجوز أن يكون شبهاً مستقراً، وإلا يلزم الانقطاع، أو طلب الحاصل، بل شبها غير مستقر، أي شبهاً[3] بعد شبه، بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر، ويجب أن يحفظ ذلك بتعاقب الأفراد، لا إلى نهاية، وإلا يلزم الانقطاع، فيثبت أن المطلوب حصول مشابهات غير متناهية تحصل على التدريج في أوقات غير متناهية، لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجوداً متصفاً بصفات كمال غير متناهية بتحرك الفلك، ويستخرج بحركته الأوضاع الممكنة، من القوة إلى الفعل، ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه، ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر، فيزول شبه ويحصل آخر، ويحفظ كل منهما بتعاقب الأفراد والفلك، يقبل منه للقبض بواسطة تلك المشابهات، ولا يجوز أن يكون ذلك هو الواجب، وإلا لم تختلف الحركات، فتعين أن يكون فعلاً، ويثبت بذلك تعدد العقول.

---

(١) في (أ) مغرطه بدلاً من (مفرطة)

(٢) سقط من (ب) جملة (وهو محال)

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بعد)

والاعتراض عليه. أنا لا نسلّم وجوب دوام حركة السماء، وامتناع انقطاعها، ولا نسلّم أن طلب المحسوس، لا يكون إلا للجذب[1] أو الدفع. لم لا يجوز أن يكون لمعرفته أو التشبه به أو غير ذلك.

ولا نسلّم استحالة الشهوة، والغضب، على الأفلاك. ولا يلزم من تشابه أجزائها في الحقيقة تشابه أحوالها.

ولا نسلّم أنه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق، أو حاله، حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب. لم لا يجوز أن يدوم الرجاء، أو يكون المعشوق، أو حاله أمراً غير قار، يتحفظ نوعه، بتعاقب الأفراد، كما ذكرتم في الشبه. ولا نسلّم أن المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل، وإنما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب، وبعض هذه وإن أمكن دفعه، لكن لا يتم المطلوب إلا بدفع الكل.

---

(١) الجذب: المد، يقال: جذبه وجبذه على القلب واجتذبه أيضاً.
وجذبت المُهر عن أمه: أي فطمته قال الشاعر

ثـم جذبنـاه فطامـاً نفصله

ويقال للناقة إذا قد لبنها قد جذبت فهي جاذب، والجمع جواذب وجاذبته الشيء اذا نازعته إياه، والتجاذب التنازع والانجذاب سرعة السير. والجذب بالتحريك: الجمار وهو شحم النخل والواحدة جَذَبة.

المبحث الثاني

[قال (المبحث الثاني في أحواله):

زعموا أنها عشرة بعدد الأفلاك بعد الأول نفياً لجانب القلة دون الكثرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة من تجرد أوضاع الأفلاك، وأنها لبراءتها عن المادة، حلولاً وتعلقاً أزلية منحصرة أنواعها في أشخاصها جامعة لكمالاتها، عاقلة لذواتها، ولسائر المجردات، بل لجميع الكليات دون الجزئيات.

يشير إلى إثبات[1] أحكام تتفرع على إثبات العقول المجردة منها، أنها عشرة. بمعنى أنها ليست أقل من ذلك. وأما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى. كيف. ولا قطع بانحصار الأفلاك الكلية في التسع، بل يجوز أن يكون بين الفلك المحيط بالكل، وفلك الثوابت أفلاك كثيرة، وأن يكون كل من الثوابت في فلك.

ولو سلّم فيجوز أن يكون لكل من الأفلاك الجزئية عقل يدبر أمره، ويتشبه هو به، بوجه لا يعلم كنهه إلا الله تعالى وحده، وإنما تصير عشرة مع كون الأفلاك تسعة. لأن الأول مصدر لفلك، ونفس، وعقل، وهكذا إلى الآخر، فتكون العقول الصادرة تسعة، ومع الأول المصدر عشرة، والعاشر الذي هو عقل الفلك الأخير يدبر أمر[2] عالم العناصر بحسب الاستعدادات، التي تحصل للمواد العنصرية، من تجدد الأوضاع الفلكية. والمراد بتدبير العقول، التأثير وإفاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الأبدان، ومنها أنها أزلية لما سبق من أن كل حادث

(١) سقط من (ب) لفظ (إثبات)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أمر)

مسبوق بمادة، يحل فيها[1] كالصور والأعراض ،أو يتعلق بهـا كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك. ومنهـا أن كلاً من العقـول نوع ينحصـر في شخص، لأن تكثـر أشخاص النوع[2] الواحد لا يكون إلا بحسب المواد، وما يكتنفها من الهيئات، ومنها أن كمالاتها حاصلة بالفعل، لأن خروج الشيء من القوة إلى الفعل، لا يكون إلا بما له مادة، تندرج في الاستعدادات، بحسب تجدد المعدات من الأوضـاع والحركات، ومنها أنها عاقلة لذواتها، ولجميع الـكليات. أمـا لذواتهـا، فلأنهـا حاضرة بماهياتهـا عند ذواتها المجردة، وهو معنى التعقل، إذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق، وأما لغيرها، فلأنها مجـردة، وكل مجـرد يمكن أن يعقل لبراءته من الشوائب[3] المادية، واللواحق الغريبـة، المانعـة عن التعقل، وكل ما يمكن أن يعقل، فإنه يمكن أن يعقل مع غيره من الكليات، لأن الصور العقلية ليست متعاندة، بل متعاونة،[4] وكل ما يمكن أن يعقل مع غيره صح أن يقارنه من غير أن تتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر العاقل، لأن ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم إمكان الشيء على حصوله. فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور. فإذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الأعيان، فيثبت صحة تعقله[5] إياها، إذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد، وحضورها عنده، وكل ما يصح للعقول المجردة، فهو حاصل بالفعل لما مرّ، فتكون عاقلة لذواتها، ولجميع المعقولات، ثم إنك خبير بابتناء[6]

---

(١) في (ب) يحصل بدلاً من (يحل)

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (النوع)

(٣) الشوب: الخلط، وقد شبت الشيء أشوبه فهو مشوب وقول الشاعر:

سيكفيك ضَرْب القـوم لحـم معرصٌ ... ومـاء قدور في القصـاع مشيبُ

إنما بناه على شيب الذي لم يسم فاعله أي مخلوط بالتوابل والصباغ وقولهم: ما عنده شوب ولا روب أي لا مرق ولا لبن وفي المثل هو يشوب ويروب، يضرب لمن يخلط في القول أو العمل والشائبة: واحدة الشوائب، وهي الأقذار والأدناس.

(٤) في (ب) متقارنة بدلاً من (متعاونة)

(٥) في (ب) تعلقه بدلاً من (تعقله)

(٦) في (ب) بابتناء وفي (أ) (بانتفاء)

هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين، فلا حاجة إلى التنبيه.

[قال وإنها مبادىء يعني أحوال العقول أنها مبادىء لكمالات النفوس الفلكيةوالبشرية بل النفوس والأجرام أنفسها].

بمعنى أن الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة، وإلا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه، فلم يكن عقلاً، بل بطريق الإفاضة[1] على النفس المحركة بقوته التي لا تتناهى، وبقبولها منه ذلك الفيض، وتأثيرها تأثيراً غير متناه عن سبيل الوساطة دون المبادئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالأجسام، ما لم يكن مستمراً من مبدأ عقل غير متناهي القوة، ومنها أن الأخير من العقول، وهو المسمى بالعقل الفعال، يعطي النفوس البشرية كمالاتها، ويخرجها من القوة إلى الفعل في تعقلاتها، ونسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار بل أتم، وهو كالخزانة للمعقولات إذا أقبلنا عليه قبلنا منه، وإذا اشتغلنا عنه بجانب الحس، انمحت[2] عنا الصورة العقلية كالمرآة، فإنها إذا حوذي بها صورة تمثلت فيها. فإذا أعرض بها عنها يزال ذلك التمثل، وربما تمثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يحاذي بها، فكذا النفس إذا أعرض بها عن جانب القدس إلى جانب الحس، أو إلى أي شيء آخر من أمور القدس، ومنها أن مبدأ النفوس كلها، من حيث هي نفوس، يجب أن يكون من العقول، إذ لا يجوز أن يكون هو الواجب، لأن النفوس لا تكون إلا مع الأجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي، ولا أن تكون من الأجسام وأجزائها، وأحوالها، لأنها إنما تفعل بمشاركة

---

(١) فاض الخير يفيض واستفاض، أي شاع، وهو حديث مستفيض أي منتشر في الناس، وفاض صدره بالسر: أي باح به، وفاض اللئام: كثروا.

وأفاض الناس من عرفات إلى منىً أي دفعوا. وكل دفعة إفاضة وأفاضوا في الحديث أي اندفعوا فيه.

والفيض: نيل مصر، قال الأصمعي: ونهر البصرة يسمى فيضاً

وقولهم: أعطاه غيضاً من فيض، أي أعطاه قليلاً من كثير

(٢) في (ب) انحجبت بدلاً من (انمحت)

الوضع، فلا تؤثر فيما لا وضع له، ولا من النفوس. لأن الكلام في المبدأ القريب الذي تستند إليه كلية النفوس، وإن كان بغضها من البعض، وبهذا يتبين أن المبدأ القريب لكلية الأجسام لا يجوز أن يكون هو الواجب، ولا الجسم وأجزاؤه وأحواله، ولا النفس، لأنها من حيث هي نفس، إنما تفعل بواسطة الجسم، فتعين العقل، ولا يخفي ضعف بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجباً لا يصدر عنه إلا الواحد.

[قال (على ما قيل):

إن الصادر الأول عقل، ويصدر عنه باعتبار وجوده عقل، وباعتبار وجوبه بالغير نفس، وباعتبار إمكانه جسم، جرياً على ما هو الأليق، وهكذا إلى الأخير. واعترض. بأن تلك الاعتبارات إما[1] وجودية، فيعود المحذور، أو عدمية فلا يصلح أجزاء من الموجد. ولو سلم فلم لا يكفي الواجب لماله[2] من السلوب والإضافات، وكيف يكف الواحد في فلك الثوابت، وبأن العقول، إما متفقة الماهية، فلا تنقطع السلسلة، أو لا فيجوز أن لا يحصل الفلك إلا بعد عدة[3] من العقول، فكيف يجزم بأنها عشرة على أن جزئيات الأفلاك فوق التسعة قطعاً، وكلياتها احتمالاً، وفي التقصي عن ذلك إطناب لا يليق بالكتاب].

إشارة إلى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود، وكيفية صدور النفوس والأجسام عن العقول، وقد سبق أن أول ما يصدر عن الواجب، يجب أن يكون عقلاً، ولا شك أن له وجوداً، وإمكاناً في نفسه، ووجوباً بالغير، وعلماً بذلك وبمبدئه. فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل، وباعتبار وجوبه بالغير نفس، وباعتبار إمكانه فلك إسناداً للأشرف إلى الأشرف. وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك، إلى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الأفلاك، ثم تفويض[4] تدبير عالم العناصر إلى العقل

(١) سقط من (ب) لفظ (إما).

(٢) في (ب) وله ماله من السلوب

(٣) في (أ) جمع بدلاً من (عدة).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (تفويض).

الأخير بمعونة الأوضاع والحركات. وقيل صدر عن العقل الأول باعتبار إمكانه هيولي الفلك الأعظم، وباعتبار وجوده صورته، وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله، وباعتبار علمه بعلته نفسه، واعلم أنه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي، ذكروا طريقاً[1] في صدور الكثرة عن الواحد، على أنه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به، ولم يجعلوا الوجود والإمكان ونحو ذلك عللا مستقلة، بل اعتبارات وحيثيات، تختلف بها أحوال العلل[2] الموجدة على ما قال في الشفاء. نحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد، ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية، ليست في أول وجودها، داخلة في مبدأ قوامها، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم أو حال أو صفة أو معلول، ويكون ذلك أيضاً واحداً، ثم يلزم عنه لذاته شيء، وبمشاركة ذلك اللازم شيء، فتنبع من هناك كثرة، كلها تلزم ذاته، فيجب أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة، لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى، ثم العقول ليست متفقة الأنواع، حتى يلزم[3] اتفاق[4] آثارها بأن يصدر عن كل منها عقل ونفس، وفلك. بل يجوز أن تنتهي سلسلة العقول إلى ما يكون مبدأ الهيولي العناصر، وما يعرض لها من الصور والأعراض، بحسب ما له من الحيثيات، وما يحصل للمواد من الاستعدادات، بخلاف الواجب، فإنه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات، وأما السلوب والإضافات فإنما تعقل بعد ثبوت الغير، فلو علل ثبوت الغير بها كان دوراً، ولم يقطعوا بأن العقول ليست فوق العشرة، وأن حيثيات كل عقل تنحصر في الثلاث أو الأربع، فلا يمتنع أن يكون مبدأ فلك الثوابت عقولاً كثيرة، أو عقلاً واحداً، باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكر يندفع اعتراضات:

الأول: أن الوجود والوجوب والإمكان إن كانت أموراً اعتبارية لا تحقق لها في

(١) في (ب) جعلوا ما ذكر بدلاً من (ذكروا)
(٢) في (ب) الفلك بدلاً من (العلل)
(٣) في (ب) حيث بدلاً من (حتى)
(٤) في (ب) إثبات بدلاً من (اتفاق)

الأعيان لم تصلح أجزاء من العلة الموجدة[1]، وإن كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب أو عن العقل، لزم كون الواحد مصدراً لأكثر من الواحد، وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه.

الثاني: أنه يلزم على ما ذكر أن يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل إلى ما لا يتناهى، فلا تنحصر العقول في عدد فضلاً عن العشرة.

الثالث: أن حديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية.

الرابع: أن إسناد فلك الثوابت مع كثرتها إلى العقل الثاني باعتبار إمكانه يثبت[2] صدور الكثير عن الواحد، وكذا إسناد الصور، والأعراض العنصرية إلى العقل الأخير.

الخامس: أنه لو كانت الحيثيات العدمية[3] والاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده إلى الواجب، باعتبار ما له من السلوب والإضافات.

السادس: أنه إذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الأخير مما تنقطع عنده سلسلة العقول والأفلاك، بأن لا يصدر عنه فلك، وعقل، ونفس، جاز في جانب الابتداء أن لا يصدر عن العقل الأول إلا عقل ثان. وعن الثاني، إلا عقل ثالث، وهكذا، حتى يكون صدور الفلك الأعظم بعد صدور عقول كثيرة، وحينئذ لا يصح الجزم بأنه يصدر عن العقل الأول فلك، وعقل، ونفس، وبأن العقول عشرة على عدد الأفلاك. مع الأول كيف. والأفلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدأ.

واعترفوا بأنه يحتمل أن يكون بين الفلك الأعظم، وفلك الثوابت أفلاك كثيرة، وأن يكون كل من الثوابت على فلك هذا، ولا يخفى أن كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد يشتمل على مقدمات أخر ضعيفة، وأن الاحتمال والأولوية لا يجدي كثير نفع[4] في المطالب العلمية.

---

(١) في (ب) للوحدة بدلاً من (الموجدة)
(٢) في (ب) قول لصدور بدلاً من (يثبت صدور)
(٣) في (ب) القديمة بدلاً من (العدمية)
(٤) سقط من (أ) جملة (كثير نفع)

المبحث الثالث

[قال (المبحث الثالث):

في الملائكة والجن والشياطين. زعموا أن الملائكة هم العقول المجردة، والنفوس الفلكية، والجن أرواح مجردة لها تصرف في العنصريات. والشيطان هو القوة المتخيلة في الإنسان، وبعضهم على أن النفوس البشرية بعد المفارقة إن كانت خيرة، فالجن، وإن كانت شريرة فالشياطين].

جعل هذا من مباحث العقول نظراً إلى أن الملائكة عند الفلاسفة، هم العقول المجردة، والنفوس الفلكية، وتخص باسم الكروبيين، ما لا يكون له علاقة مع الأجسام، ولو بالتأثير، والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين. زعموا أن الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الأجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية[1] بأبدانها، والشياطين هي القوى المتخيلة في أفراد الإنسان من حيث استيلائها على القوى العقلية، وصرفها عن جانب القدس، واكتساب الكمالات العقلية إلى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية. ومنهم من زعم أن النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الأبدان، وقطع العلاقة منها، إن كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية، فهم الجن، وإن كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين.

وبالجملة. فالقول بوجود الملائكة والجن[2] والشياطين مما انعقد عليه إجماع الاراء، ونطق به كلام الله تعالى وكلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وحكى

(١) سقط من (أ) لفظ (البشرية)

(٢) سقط من (أ) لفظ (الجن)

مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء، وأرباب المكاشفات من الأولياء، فلا وجه لنفيها كما لا سبيل إلى إثباتها بالأدلة العقلية.

[قال (وزعموا أن لكل فلك روحاً):

يتشعب منه أرواح كثيرة تتعلق بأجزائه وأطرافه، والمدبر لأمر العرش يسمى بالنفس الكلية، يدبر أمره في جميع ما في جوفه، والشعب لها بمنزلة القوى للنفس الإنسانية، وهكذا لكل قسم من العنصريات من الجبال والمغاور والعمرانات وأنواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح يدبر أمره، ويحفظه من الآفات يسمى بالطباع التام، وفي لسان الشرع بالملك لذلك النوع].

يشير إلى ما ذهب إليه أصحاب الطلسمات. من أن لكل فلك روحاً كلياً يدبر أمره، وتتشعب منه أرواح كثيرة، مثلاً للعرش. أعني الفلك الأعظم روح يدبر أمره[1]، في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية، والروح الأعظم، وتتشعب منه أرواح كثيرة متعلقة بأجزاء العرش وأطرافه، كما أن النفس الناطقة تدبر أمر بدن الإنسان، ولها قوة طبيعية وحيوانية، ونفسانية، بحسب كل عضو، وعلى هذا يحمل قوله تعالى **﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفا﴾**[2].

وقوله تعالى **﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم﴾**[3] وهكذا سائر الأفلاك، وأثبتوا لكل درجة روحاً، يظهر أثره عند حلول الشمس تلك الدرجة، وكذا لكل يوم من الايام، والساعات، والبحار، والجبال، والمفاوز، والعمران، وأنواع النبات، والحيوانات، وغير ذلك، على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق، وملك الجبال[4]، وملك البحار، وملك الأمطار، وملك الموت[5] وملك النبات، ونحو ذلك.

---

(١) في (ب) يرى أثره بدلاً من (يدبر أمره)

(٢) سورة النبأ آية رقم ٣٨

(٣) سورة الزمر آية رقم ٧٥

(٤) سقط من (أ) جملة (وملك الجبال)

(٥) سقط من (أ) جملة (وملك الموت)

وبالجملة. فكما ثبت لكل من الأبدان البشرية نفس مدبرة. فقد أثبتوا لكل نوع (من الأنواع، بل لكل صنف روحاً يدبره، يسمى بالطباع التام، لذلك النوع)[1] تحفظه من الآفات، والمخافات، وتظهر أثره في النوع، ظهور أثر النفس الإنسانية في الشخص، وقد دلت الأخبار الصحاح على كثرتهم جداً كقوله عليه السلام: «أطت السماء، وحق لها أن تئط، ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع»[2].

[قال (وعندنا):

الملائكة أجسام لطيفة تتشكل بأشكال مختلفة، شأنهم الخير والطاعة والعلم، والقدرة على الأعمال الشاقة. الجن كذلك إلا أن منهم المطيع والعاصي، والشياطين شأنهم الشر والإغواء، والغالب عليهم، عنصر النار، وعلى الأولين عنصر الهواء].

ظاهر الكتاب والسنة، وهو قول أكثر الأمة. أن الملائكة أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات بأشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الأفعال الشاقة شأنها الطاعات، ومسكنها السموات. هم رسل الله تعالى إلى أنبيائهم عليهم السلام، وأمناؤه على وحيه، يسبحون الليل والنهار لا يفترون[3]، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون[4]. والجن أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة، وتظهر منها أفعال عجيبة، منهم المؤمن والكافر[5] والمطيع والعاصي.

والشياطين أجسام نارية. شأنها إلقاء النفس في الفساد والغواية بتذكير أسباب

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٢) الحديث رواه الإمام الترمذي في كتاب الزهد باب ٩ ورواه ابن ماجه في كتاب الزهد باب ١٩ ورواه الإمام أحمد في المسند ٥: ١٧٣ (حلبي).

(٣) سورة الأنبياء آية رقم ٢٠

(٤) سورة التحريم آية رقم ٦

(٥) قال تعالى: ﴿وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً﴾.

المعاصي واللذات، وإنساء منافع الطاعات، وما أشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان.

﴿وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي، فلا تلوموني ولوموا أنفسكم﴾[1].

قيل: تركيب الأنواع الثلاثة من امتزاج العناصر الأربعة، إلا أن الغالب على الشياطين عنصر النار، وعلى الآخرين عنصر الهواء. وذلك أن امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال، بل على قدر صالح من غلبة أحدها. فإن كانت الغلبة للأرضية، يكون الممتزج مائلاً إلى عنصر الأرض، وإن كانت للمائية، فإلى الماء، أو للهوائية فإلى الهواء، أو للنارية فإلى النار، لا يبرح ولا يفارق إلا بالأحياز[2]، أو بأن يكون حيواناً فيفارق بالاختيار، وليس لهذه الغلبة حد معين، بل تختلف إلى مراتب، بحسب أنواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر، ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف، كانت الملائكة والجن والشياطين، بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى[3] أجواف الإنسان، ولا يرون بحس البصر، إلا إذا اكتسوا من الممتزجات الأخر التي يغلب عليها الأرضية والمائية جلابيب وغواشي، فيرون في أبدان كأبدان الناس أو غيره من الحيوانات، والملائكة كثيراً ما تعاون الإنسان على أعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الأعداء[4]، والطيران في الهواء، والمشي على الماء، وتحفظه خصوصاً المضطر عن كثير من الآفات، وأما الجن والشياطين فيخالطون بعض الأناسي، ويعاونونهم على السحر[5] والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك.

---

(١) سورة إبراهيم آية رقم ٢٢.

(٢) في (ب) بالاجبار بدلاً من (بالأحياز).

(٣) في (أ) في بدلاً من (حتى).

(٤) قال تعالى: ﴿إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين، بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين﴾ سورة آل عمران آية ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٥) قال تعالى: ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا =

[قال (ولا يمتنع أن يكتسبوا):

أحياناً جلابيب من أجسام كثيفة، فيراهم الإنسان، أو يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يقتضي الظهور لبعض الأبصار، وفي بعض الأحوال، وأن يكون في أمزجتهم وصورهم النوعية، ما يقتضي حفظ التركيب عند الانحلال والتشكل بالأشكال، وأما على القول بالقادر المختار فلا إشكال].

إشارة إلى دفع إشكالات تورد على هذا المذهب وهي أن الملائكة والجن والشياطين، إن كانت أجساماً ممتزجة من العناصر، يجب أن تكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة، وأصوات هائلة لا نبصرها، ولا نسمعها. والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شأن العلوم العادية، وإن كانت غلبة اللطيف بحيث لا تجوز رؤية الممتزج يلزم أن لا يروا أصلاً، وأن تتمزق أبدانهم، وتختل تراكيبهم بأدنى سبب واللازم باطل. بما تواتر من مشاهدة بعض الأنبياء[1] والأولياء إياهم، ومكالمتهم، ومن بقائهم زماناً طويلاً مع هبوب الرياح العاصفة، والدخول في المنافذ الضيقة، وأيضاً لو كانوا من المركبات المزاجية، لكانت لهم صور نوعية، وأمزجة مخصوصة تقتضي أشكالاً مخصوصة كما في سائر الممتزجات، فلا يتصور التشكل بالأشكال المختلفة.

= **يعلمون الناس السحر، وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم﴾.**

سورة البقرة آية رقم ١٠٣

(١) روى الإمام البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء ٤٠ باب قول الله تعالى: **﴿ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب﴾**

٣٤٢٣ ـ حدثنا محمد بن بشار، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه إن عفريتاً من الجن تفلت البارحة ليقطع عليَّ صلاتي فأمكنني الله منه فأخذته فأردت أن أربطه على سارية من سواري المسجد حتى تنظروا إليه كلكم فذكرت دعوة أخي سليمان (رب هب لي ملكاً لا ينبغي لاحد من بعدي) فرددته خاسئاً.

ورواه الإمام النسائي في كتاب السهو ١٩ والإمام أحمد بن حنبل في المسند ٢: ٢٩٨، ٣: ٨٢ (حلبي)

وحاصل الجواب منع الملازمات. أما على القول باستناد الممكنات إلى القادر المختار فظاهر لجواز أن تخلق رؤيتهم في بعض الأبصار والأحوال دون البعض، وأن يحفظ بالقدرة والإرادة تركيبهم، وتبديل أشكالهم، وأما على القول بالإيجاب، فلجواز أن يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الأبصار دون البعض، وفي بعض الأحوال دون البعض، أو يظهروا أحياناً في أجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا أو أن تكون نفوسهم، أو أمزجتهم أو صورهم النوعية بحيث تقتضي[1] حفظ تركيبهم عن الانحلال، وتبدل أشكالهم بحسب اختلاف الأوضاع[2] والأحوال، أو يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب الرياح، وسائر أسباب انحلال التركيب، فيحترزون عنها، ويأوون إلى أماكن لا يلحقهم ضرر.

وأما الجواب بأنه يجوز أن تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام، فلا يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة، والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك.

[قال (خاتمة):

من الناس من زعم أن بين عالمي الحس والعقل واسطة تسمى عالم المثال لا تحصى مدته، فيه لكل موجود من المجردات والماديات حتى الألوان والأشكال والطعوم والروائح، والأوضاع والحركات والسكنات وغير ذلك مثال قائم بذاته، مستغن عن المادة والزمان والمكان، ولهذا يسمى بالمثل المعلقة، والأشباح المجردة، وعليه بنوا أمر المعاد الجسماني والمنامات، وكثيراً من الإدراكات وخوارق العادات والجن والشياطين والغيلان ونحو ذلك.

واحتجوا بأن ما يشاهد من الصور في المرايا ونحوها، ليست عدماً صرفاً، ولا

---

(١) في (ب) بزيادة (بحيث).

(٢) في (ب) بزيادة (اختلاف).

من عالم الحس، وهو ظاهر، ولا العقل بكونها ذوات مقادير، ولا مرتسمة في آلة جسمانية، لامتناع ارتسام الكبير في الصغير، وهذه شبهة واهية بنيت عليها دعوى عالية، فلم يلتفت إليه المحققون من المتكلمين والحكماء والفلاسفة].

يشير إلى ما ذهب إليه بعض المتألهين من الحكماء، ونسب إلى القدماء، من أن بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة، يسمى عالم المُثل[1]، ليس في تجرد المجردات، ولا في مخالطة الماديات، وفيه لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح، مثال قائم بذاته، معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك. وقد ينتقل من مظهر إلى مظهر، وقد يبطل، كما إذا فسدت المرآة والخيال، أو زالت المقابلة أو التخيل.

وبالجملة: هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة أفلاكه المثالية، وقبول عناصره ومركباته آثار حركات أفلاكه، وإشراقات العالم العقلي، وهذا ما قال الأقدمون أن في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسي، لا تتناهى عجائبه، ولا تحصى مدته[2]، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا، وهما مدينتان عظيمتان، لكل منهما ألف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق، ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل، أو النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها، وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن، والقبح، واللطافة، والكثافة، وغير ذلك، بحسب استعداد القابل والفاعل، وعليه بنوا أمر المعاد الجسماني، فإن البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس، حكمه حكم البدن الحسي، في أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة، فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية، وأيضاً يكون من الصور

---

(١) أول من تكلم بذلك هو (أفلاطون) وفي الحقيقة أن الفلسفة اليونانية، والفارسية والهندية وكل الفلسفات التي لم تهتد بالوحي هي أضاليل وأوهام لأن العقل قاصر له حد محدود يقف عنده ولا يتعدا والعاقل من جعل التنزيل دليله ومنهجه وسار على ما سار عليه الصحابة والتابعون ـ الذين التزموا بكتاب ربهم وسنة نبيهم ـ صلى الله عليه وسلم.

(٢) في (ب) مدنه بدلاً من (مدته)

المعلقة نورانية، فيها نعيم السعداء، وظلمانية فيها عذاب الأشقياء، وكذا أمر[1] المنامات، وكثير من الإدراكات، فإن جميع ما يرى في المنام، أو يتخيل في اليقظة[2]، بل يشاهد في الأمراض، وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية، التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل، وكذا كثيراً من الغرائب، وخوارق العادات، كما يحكى عن بعض الأولياء أنه مع إقامته ببلدته، كان من حاضري المسجد الحرام أيام الحج، وأنه ظهر من بعض جدران البيت، أو خرج من بيت مسدود الأبواب والكوات، وأنه أحضر بعض الأشخاص، أو الثمار[3]، أو غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب إلى غير ذلك.

والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي نبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة، ومنهم من يحتج، بأن ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها، ليست عدماً صرفاً، ولا من عالم الماديات وهو ظاهر، ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار، ولا مرتسمة في الأجزاء الدماغية، لامتناع ارتسام الكبير في الصغير، ولما كانت الدعوى عالية، والشبهة واهية[4]. كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين.

والله أعلم

---

(١) في (أ) من بدلاً من (أمر)

(٢) سقط من (أ) لفظ (اليقظة)

(٣) في الحقيقة أن هذه الأشياء كما تحكي عن الأولياء تحكى عن شياطين الإنس الذين يستخدمون الجن في قضاء مثل هذه الأمور ويحكي القرآن الكريم عن العلاقة التي تتم بين الإنس والجن وغالباً ما تكون إلا للاضرار والفساد ويندر أن تكون علاقة لغير هذا قال تعالى: ﴿وإنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً﴾. والإمام الجنيد يقول: إذا رأيتم من يطير في السماء، أو يمشي على الماء ـ ولا يؤدي شرع الله ـ ولا يطبقه على نفسه، ولا على الآخرين فهو والحق يقال: شيطان رجيم.

(٤) نعم إنها دعوى عريضة ولكن لا يسندها رأى من الكتاب ولا دليل من السنة وما دام الأمر كذلك فهي كما قال: شبهة واهية، والله أعلم.

فهرست الجزء الثالث من شرح المقاصد

تمت الفهرسة

